Monografi

Kerukunan Umat Beragama di Indonesia

Kustini (Ed.)

PENGANTAR EDITOR

Buku ini berisi deskripsi pengalaman-pengalaman baik *(best practices)* terkait kerukunan umat beragama di empat daerah yang kemudian disusun menjadi sebuah monografi. Mengacu kepada Surat Edaran Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Nomor 3 Tahun 2015 tentang Standarisasi Kegiatan Pengembangan Bidang Kelitbangan di lingkungan Badan Litbang dan Diklat menyatakan bahwa monografi adalah karya tulis ilmiah hasil penelitian dan pengembangan yang rinci pada sebuah topik tertentu dengan pembahasan yang mendalam dan ditulis dengan berbagai pendekatan keilmuan dalam bentuk format buku dan dipublikasikan secara khusus.

Bagi Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, kajian atau penelitian terkait kerukunan, sebagaimana yang tertuang dalam naskah ini, bukanlah hal yang baru. Sejak lembaga Badan Litbang Kementerian Agama ini dibentuk tahun 1975 dan memiliki satu unit eselon II yang saat ini dikenal dengan nomenklatur Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, telah banyak dilakukan kegiatan terkait kerukunan dan toleransi. Kajian dimaksud dapat berupa penelitian, diskusi, seminar, lokakarya maupun dialog pengembangan wawasan multikultural. Kegiatan yang disebut terakhir ini, yaitu Dialog Pengembangan Wawasan Multikultural antara Pemuka Agama Pusat dan Daerah, telah dilakukan sejak tahun 2002 ke 34 provinsi. Hasilnya, selain terjalin komunikasi yang intens antara pemuka berbagai

agama, juga telah mengidentifikasi berbagai kearifan lokal yang ada di wilayah yang dikunjungi. Namun demikian, dokumentasi berupa buku dari hasil kegiatan tersebut masih dipublikasikan secara terbatas, karena itu diharapkan dengan diterbitkan melalui Litbangdiklat Press (LD Press), dapat dipublikasikan secara lebih luas dan menjangkau masyarakat di berbagai kalangan.

Salah satu kegiatan dengan tema kerukunan yang telah secara rutin dilakukan sejak tahun 2012 adalah Survei Indeks Kerukunan Umat Beragama. Saat ini kegiatan Survei Indeks Kerukunan Umat beragama telah ditetapkan sebagai Indikator Kinerja Utama (IKU) Kementerian Agama. Artinya melalui survei tersebut dapat dilihat capaian kinerja Kementerian Agama sekaligus bahan penyusunan program agar dapat meningkatkan kinerja ke depan. Hasil survei indeks kerukunan beragama ini kemudian menjadi salah satu kriteria dalam menentukan lokasi wilayah untuk kajian monografi.

Penulisan persoalan kerukunan antar umat beragama dalam bentuk monografi ini sengaja dipilih, sebagai upaya untuk mempromosikan identitas bangsa Indonesia sebagai bangsa yang memiliki kemajemukan, namun di sisi lain dikenal sebagai bangsa yang toleran. Pengalaman empirik di lapangan yang kemudian disusun dalam sebuah buku monografi ini diharapkan dapat lebih mengenalkan identitas masyarakat Indonesia, tidak saja bagi masyarakat yang tinggal di Indonesia, tetapi juga bagi masyarakat di tingkat internasional. Tema tersebut dianggap penting karena di dunia internasional isu tentang konflik, ketidakrukunan atau

kekerasan atas nama agama yang terjadi di Indonesia sering kali muncul lebih nyaring dibandingkan pemberitaan terkait dengan fenomena kerukunan atau toleransi. Diharapkan dengan hadirnya buku tentang pengalaman empirik kerukunan di berbagai daerah, semoga dapat menjadi informasi bagi pihak luar negeri dalam memandang Indonesia. Apa yang dipaparkan dalam buku ini merupakan bukti bahwa Indonesia adalah bangsa yang sangat toleran. Demikian halnya, buku ini juga diharapkan dapat menjadi masukan bagi pihak-pihak terkait dalam upaya memperkokoh kebhinekaan dan memperkuat NKRI.

Dengan mengacu kepada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan Nomor 8 Tahun 2006, kerukunan diartikan sebagai hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Dalam tulisan ini, pola kerukunan yang disusun berdasarkan pengamatan di lapangan mencakup empat hal pokok yaitu: (1) hubungan antar umat beragama, (2) hubungan agama dan adat, (3) pengalaman masyarakat dalam mengelola konflik keagamaan yang pernah terjadi, dan (4) kebijakan pemerintah daerah yang komitmen untuk memelihara kerukunan. Adapun lokasi yang dipilih adalah daerah representasi masyarakat Indonesia dengan beberapa kriteria yaitu: (1) mencerminkan salah satu tipologi

masyarakat yaitu tradisional atau modern, (2) memiliki pluralitas agama, (3) memiliki pola akulturasi antara adat dan keagamaan, dan (4) memiliki pengalaman mengelola konflik keagamaan.

Ada 4 (empat) eksemplar daerah yang menampilkan *best practices* dalam toleransi dan pengelolaan kerukunan umat beragama yang tertuang dalam buku ini, yaitu Kota Banda Aceh Provinsi Aceh, Kabupaten Gianyar Provinsi Bali, Kota Padang Provinsi Sumatera Barat, dan Kota Kupang Provinsi Nusa Tenggara Timur. Masing-masing daerah dinilai memiliki kekhasan, baik dalam hal geografi, sumberdaya, dan budaya, sehingga masing-masing daerah memiliki pola yang berbeda antara satu dengan lainnya. Untuk itu, penulisan tentang potret kerukunan suatu daerah, sebenarnya bukanlah hal yang mudah, sebab kerukunan umat beragama merupakan fenomena yang bersifat dinamis juga fluktuatif, sehingga deskripsi monografi ini bersifat lokal (hanya pada daerah kajian) dan pada priode tertentu.

Secara singkat terdapat beberapa pola toleransi dan kerukunan umat beragama yang berhasil dideskripsikan dalam buku monografi ini. *Pertama,* Kota Banda Aceh. Tulisan ini, selain mengonfirmasi bahwa penetapan syariat Islam di Aceh telah sesuai ketentuan yang ada dalam teori legislasi yaitu bahwa proses pembuatan hukum positif harus memenuhi landasan filosofi, sosiologis, dan yuridis, juga mengonfirmasi bahwa pro kontra soal syariat Islam perlu dipahami sebagai bagian dari demokrasi dalam konteks Indonesia, sehingga penetapan syariat Islam di Aceh tetap

perlu diletakkan dalam perspektif Bhinneka Tungga Ika (keragaman dalam persatuan). Tulisan tentang Aceh ini juga berhasil menggali tentang pola toleransi dan kerukunan antar umat beragama di Kota Banda Aceh yang disumbang oleh adanya dua pilar, yaitu budaya pluralistik yang telah tertanam lama dalam sejarah Aceh dan jejaring kewargaan yang telah menjadi jembatan komunikasi antar komunitas yang berbeda. Kedua faktor tersebut, efektif mampu membangun kohesi sosial yang kuat dalam masyarakat Banda Aceh.

Kedua, Kabupaten Gianyar. Relasi Hindu dan Islam telah berlangsung dalam waktu yang sangat panjang. Sejarah panjang ini menghasilkan kesadaran tentang bagaimana hidup bersama telah menjadi habituasi yang tidak hanya pada level kognisi tetapi juga tindakan. Beberapa kearifan lokal yang menunjukkan keharmonisan relasi Hindu dan Islam, antara lain *metulungan* (tolong menolong), *menyamabraya* (ikatan persaudaraan, kekerabatan), *ngejot* (saling memberikan hantaran saat upacara), dan *ngayah* (kerja sosial). Kearifan-kearifan ini secara esensial yang karena universalitasnya sanggup memelihara kerukunan. Kondisi harmoni ini juga sangat dipengaruhi pola hidup umat Hindu dan Islam dalam satu desa dinas dan desa pakraman atau desa adat. Mekanisme budaya seperti di Kampung Sindu, Desa Keramas, Kecamatan Blahbatuh, Kabupaten Gianyar menginspirasi daerah lainnya.

Ketiga, Kota Padang. Deskripsi tentang pola relasi antar komunitas umat beragama di Padang menggambarkan bahwa sejak dulu, perbedaan etnis dan agama tetap kondusif dan

tidak menjadi persoalan di tengah-tengah mayoritas Minangkabau. Praktik toleran dalam kehidupan antar umat beragama di Padang, tidak lepas dari adanya modal sosial yang mereka miliki. Salah satu contoh yang dapat dikemukakan adalah "pencelupan" (kompromi) antara penduduk Nias-Kristen dan Minang-Muslim di kampung Mata Air Padang Selatan. Pencelupan ini dilakukan dengan merembukkan aktivitas sosial dengan tokoh-tokoh dari dua kelompok tersebut, sehingga tidak aneh jika terjadi Rukun Warga (RW) misalnya dipimpin non Muslim meski mayoritas penduduknya Muslim. Contoh lainnya adalah *malakok* (pembauran), yaitu proses masuknya pendatang baru ke dalam struktur pasukuan asal (penduduk pribumi). Potensi-potensi kerukunan tersebut, perlu terus diaktifkan dan di-*scaling up* dari akar rumput ke level elit atau kebijakan publik sehingga memiliki pengaruh yang signifikan.

Keempat, Kota Kupang. Masyarakat Kupang termasuk masyarakat yang masih kuat dipengaruhi oleh warisan nilai, peraturan, dan hukum adat leluhur, serta tradisi masa lalu, sehingga memiliki variasi kearifan lokal relatif kaya dan beragam. Setelah era Reformasi, kekayaan warisan sosial dan budaya lama itu direvitalisasi guna difungsikan untuk mampu didayagunakan untuk memajukan kemakmuran, sekaligus mencegah dan mengatasi berbagai konflik sosial. Salah satu bentuk kearifan lokal di Kupang adalah adanya "masyarakat berbasis rumah" (*house-based-society*). Dalam konteks masyarakat Keo di Ngada misalnya, "budaya kerabat" (*kinship culture*) yang terbangun di sekitar "rumah adat" dapat menghimpun warga dari berbagai latar belakang agama

dengan derajat otonominya masing-masing tetapi dalam semangat kerukunan. Selain itu, di komunitas Ende, masyarakat didorong untuk menerapkan kearifan lokal yang disebut "Tiga Tungku Tiga Batu," tiga pilar kepemimpinan atau tokoh agama, tokoh adat, dan tokoh pemerintah sebagai pengambil keputusan kolektif terkait kemaslahatan bersama dalam penyelesaian sengketa di masyarakat.

Kami mengucapkan terima kasih kepada tim penulis yang telah melakukan penelitian lapangan, melakukan serangkaian diskusi hasil lapangan dan menuliskan hasilnya dalam monografi ini. Mereka adalah Abdul Jamil, Husni Mubarok, Yoga Segara, dan Abdul Aziz. Terima kasih kepada Kepala Badan Litbang dan Diklat serta Kepala Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan yang telah menghadirkan kebijakan sehingga buku ini dapat terwujud. Terima kasih juga kepada Litbangdiklat Press yang berkenan menerbitkan buku ini sehingga diharapkan dapat dibaca oleh masyarakat secara lebih luas. Masukan atau kritik terhadap buku ini sebagai bahan penyusunan monografi berikutnya sangat kami nantikan. Selamat membaca, semoga bermanfaat.

Jakarta, Juli 2019

Editor

Kustini

DAFTAR ISI

SYARIAT ISLAM DAN KERUKUNAN ANTARUMAT BERAGAMA DI ACEH

Oleh: Abdul Jamil Wahab

Pendahuluan

Kemajemukan agama pada satu sisi merupakan modal kekayaan budaya karena dapat menjadi sumber inspirasi, namun pada sisi lain, dapat berpotensi mencuatkan konflik sosial, terutama jika kemajemukan itu tidak bisa dikelola, disikapi dengan baik, dan di antara sesama pemeluk agama tidak saling menghargai dan menghormati. Dalam masyarakat multikultural sering tidak dapat dihindari berkembangnya paham-paham atau cara hidup yang didasarkan pada etnosentrisme, primordialisme, politik aliran, dan sektarianisme. Untuk itu, semboyan "Bhinneka Tunggal Ika" (Keragaman tapi Bersatu) menjadi sangat penting dipedomani agar tercipta sinergi positif dari keragaman agama yang akhirnya melahirkan sikap beragama yang harmoni dan terintegrasi.

Toleransi, dialog, dan kerja sama dalam masyarakat Indonesia memang sangat perlu untuk ditingkatkan mengingat hingga saat ini, masih terjadi beberapa konflik dan kekerasan di Indonesia, seperti konflik pembakaran masjid di

Tolikara Papua (2015), konflik pembakaran gereja di Aceh Singkil (2015), dan konflik pembakaran vihara di Tanjung Balai (2016). Jika diperhatikan dari segi korban konflik kekerasan di atas, maka konflik yang diiringi kekerasan dialami oleh agama-agama, baik muslim, Kristen, maupun Buddha. Peristiwa-peristiwa kekerasan di atas yang terus terekam dalam sejarah perjalanan bangsa Indonesia dan memberikan kesan seolah Indonesia adalah bangsa yang intoleran. Statemen ini sekilas benar, namun di sisi lain terbantahkan, karena masih banyak wilayah di negara Indonesia tercinta ini yang nyata-nyata merupakan wilayah yang nyaman dan damai.

Untuk itu selain menguatkan spirit 'kebhinekaan' di atas, kajian mengenai daerah-daerah damai penting dilakukan untuk dijadikan sebagai daerah model atau percontohan bagi daerah-daerah lain. Salah satu daerah yang dapat dijadikan sebagai contoh masyarakat plural yang memiliki kehidupan yang harmoni adalah Kota Banda Aceh di Provinsi Aceh. Di Provinsi Aceh, dari berbagai laporan yang ada kerukunan antar umat beragama dapat dikatakan stabil, umat non muslim dapat hidup berdampingan secara aman dan damai dengan masyarakat Aceh yang mayoritas muslim. Proses-proses harmonisasi di Aceh tersebut, tentunya telah melewati rentang sejarah yang panjang dan menelan asam-garam yang banyak bagi terciptanya harmoni sosial di daerah tersebut. Pengalaman-pengalaman yang telah dilalui oleh masyarakat daerah damai dalam menciptakan masyarakat yang harmonis itu tentunya sangat layak untuk dilihat sebagai *best practices* bagi pengembangan masyarakat menuju masyarakat harmonis di sekelilingnya dan bahkan tingkat nasional.

Provinsi Aceh adalah salah satu wilayah yang memiliki kemajemukan agama. Daerah tersebut masyarakatnya memiliki agama yang beragam, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Buddha, Hindu, dan Khonghucu. Dari enam agama tersebut, Islam menjadi agama yang paling banyak dianut masyarakat Aceh. Di beberapa daerah seperti kabupaten yaitu Aceh Tenggara, Aceh Singkil, Kota Banda Aceh, Kota Sabang, dan Aceh Tamiang, di samping Islam banyak pula penganut Kristen, Katolik, dan Buddha.

Sebagai masyarakat yang majemuk, Aceh tidak luput dari terjadinya kasus konflik sosial, baik yang bersifat vertikal maupun horisontal. Untuk konflik vertikal, Aceh pernah mengalami konflik bersenjata yang berkepanjangan selama hampir tiga dekade sejak tahun 1976. Ketidakadilan dan pelanggaran HAM menjadi sumber utama konflik dan telah merenggut ribuan nyawa manusia. Sementara untuk konflik horisontal, salah satu peristiwa yang cukup menyita perhatian nasional adalah pembakaran sejumlah gereja dan udung-udung oleh massa pada tahun 2015 di Kabupaten Singkil.

Relasi sosial antar umat beragama di Aceh semakin menarik untuk dicermati, apalagi setelah adanya kebijakan penerapan syariat Islam. Aceh adalah satu-satunya provinsi di Indonesia yang diberikan kewenangan oleh pemerintah pusat untuk menerapkan syariat Islam dalam kehidupan masyarakat. Dengan diundangkannya UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh yang mulai berlaku sejak 4 Oktober 1999, maka sejak itu syariat Islam sudah dapat dilaksanakan di daerah Provinsi Aceh. Sejak itu, Aceh memiliki kewenangan khusus untuk menyelenggarakan kehidupan beragama, perdamaian, pendidikan, dan peran ulama dalam pelaksanaan syariat Islam. Keistimewaaan yang

diberikan kepada Aceh tersebut, bagian dari perjanjian damai Helsinky sebagai perjanjian yang berhasil mengakhiri konflik antar pemerintah RI dan GAM.

Pada tanggal 9 Agustus 2001 diundangkan pula UU No. 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Pelaksanaan dari UU Nomor 18 Tahun 2001 diatur dalam Qanun di NAD yang dapat mengesampingkan peraturan perundangan yang lain dengan mengikuti asas *lex specialis derogat legi generali* yaitu peraturan perundang-undangan yang bersifat khusus mengalahkan peraturan perundang-undangan yang bersifat umum sehingga ketentuan KUHP yang bersifat umum dapat dikalahkan dengan peraturan yang lebih khusus sebagaimana yang diatur dalam Pasal 103 KUHP.

Penerapan syari'at Islam tersebut, pada satu sisi berkontribusi bagi penyelesaian konflik vertikal, namun di sisi lain dianggap potensial mengganggu kerukunan karena dapat memunculkan konflik horizontal. Kajian yang dilakukan Fauzi Ismail dan Abdul Manan menyebutkan bahwa kesadaran masyarakat untuk mematuhi syariat Islam masih rendah. Menurutnya, banyak masyarakat yang disamping tidak patuh juga melakukan perlawanan dan pelanggaran secara terang-terangan usaha penerapan syariat Islam tersebut. Pandangan yang kontra mengenai penerapan syariat Islam dapat diidentifikasi dari fenomena yang muncul dalam masyarakat juga sejumlah informasi yang dimuat di media massa atau terungkap di berbagai pertemuan seperti seminar, workshop, dan lainnya (Fauzi Ismail dan Abdul Manan. 2014: 8)

Dari deskripsi di atas, persoalan kerukunan antar umat beragama dan penerapan syariat Islam di Aceh menarik dan penting untuk dikaji, bagaimana realitas hubungan antar umat

beragama yang terjadi di Aceh saat ini dalam kaitannya dengan penerapan syariat Islam dan kerukunan umat beragama. Secara spesifik kajian ini difokuskan untuk menjawab pertanyaan; bagaimana proses-proses harmonisasi sosial di Kota Banda Aceh, bagaimana persepsi masyarakat terhadap qanun yang mengatur penerapan syariat Islam dan bagaimana implementasinya saat ini, apakah penerapan syariat Islam memiliki pengaruh terhadap terganggunya kerukunan antar umat beragama, dan bagaimana pandangan tokoh-tokoh agama di Aceh terhadap penerapan syaraiat Islam selama ini dan bagaimana relasi sosial antar umat beragama tersebut. Kajian ini dibatasi pada hubungan antar umat beragama, sehingga tidak mengkaji persoalan yang ada dalam hubungan internal umat beragama.

Tujuan Penulisan

Tujuan dari kajian yang akan dilakukan ini adalah *pertama*, untuk memahami proses-proses harmonisasi dalam masyarakat, sehingga akan nampak nilai-nilai apa yang diusung oleh masyarakat sehingga mampu mewujudkan harmonisasi sosial dalam masyarakat. *Kedua*, memahami pula faktor-faktor yang mendukung serta menghambat proses mewujudkan harmonisasi sosial di masyarakat subyek kajian.

Signifikansi

Kehidupan sosial dalam masyarakat plural, termasuk beda agama, merupakan fenomena sosial yang terjadi pada saat ini. Dengan kajian ini diharapkan dapat diketahui pola-pola bagaimana masyarakat mengelola kehidupan sosial beda

agama. Melalui hasil riset ini, diharapkan pemerintah dapat mereplikasi pola tersebut dalam kehidupan sosial beda agama di daerah lain yang memiliki komunitas beda agama.

Dengan menjawab persoalan di atas, tulisan ini setidaknya akan memiliki beberapa signifikansi, yaitu *pertama*, memberikan deskripsi suatu model pemahaman harmoni sosial dalam masyarakat beda agama melalui interaksi sosial masyarakat beda agama yang inklusif dan ramah. *Kedua*, memberikan rumusan strategi membangun kerukunan antar umat beragama guna menghindari terjadinya konflik sosial kepada pemerintah dengan model pengelolaan pluralisme agama yang berangkat dari akar rumput (*grassroot*) masyarakat yang secara nyata telah melakukan pengelolaan pluralisme agama.

Metode

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam kajian ini adalah wawancara, observasi, dan studi pustaka. Wawancara menggunakan teknik *Focused Group Discussion* (FGD) yaitu mendatangkan beberapa informan yang memahami persoalan yang menjadi fokus kajian, antara lain Kepala Kanwil Kementerian Agama Provinsi Aceh, Hakim Mahkamah Syariyah, Kepala Dinas Syariat, pengawas Wilayatul Hisbah, Anggota FKUB dari agama Katolik, Kriten, dan lainnya. Selain itu, wawancara dengan pertanyaan terbuka juga dilakukan terhadap tokoh-tokoh masyarakat dan pemuka agama, serta beberapa anggota masyarakat dengan menemui mereka di rumah mereka atau di lokasi yang disepakati.

Sementara itu, observasi digunakan untuk melihat kondisi riil di lapangan mengenai kehidupan masyarakat sehari-hari dan hubungan mereka antara satu dengan yang lain. Khusus untuk implementasi syariat Islam (Qanun Jinayat), peneliti bersyukur karena memiliki kesempatan untuk menyaksikan prosesi eksekusi hukuman cambuk di sebuah lapangan di dekat Masjid Al-Jamiatul Wustho Jl. Rawa Sakti VI, Dusun Rawa Sakti, Desa Jeulingke, Kecamatan Syah Kuala, Banda Aceh.

Adapun teknik studi pustaka digunakan untuk mencari data dari sumber sekunder, berupa hasil-hasil kajian tentang kerukunan dan konflik di Aceh, buku-buku tentang penerapan syariat Islam di Aceh, buku umum bertema tentang kerukunan dan konflik, dokumen, maupun foto-foto yang sesuai dengan fokus kajian yang dilakukan.

Setelah data terkumpul, langkah selanjutnya adalah pengolahan data melalui tiga tahapan, yakni: deskripsi, formulasi, dan interpretasi yang kemudian dianalisis dengan menggunakan landasan teori yang dinilai mampu membaca fenomena sosial keagamaan yang ada.

Landasan Teori

1. Kerukunan Antara Umat Beragama

Kerukunan antara umat beragama hampir selalu digambarkan sebagai tingkat keharmonisan dalam hubungan antara pemeluk agama, yaitu umumnya antara pemeluk agama Islam dengan pemeluk agama lainnya. Hubungan antar umat beragama ini merupakan suatu kondisi yang bersifat dinamis dan fluktuatif. Pada waktu tertentu hubungan

dapat berjalan dengan sangat harmonis, sementara di waktu lain dapat sebaliknya. Untuk itu, pemahaman yang sungguh-sungguh tentang potret kerukunan tidak bisa hanya diperoleh berdasarkan informasi sekilas pada wilayah atau waktu tertentu, tetapi perlu dikonfirmasi dengan beberapa teori para ahli, agar terlihat pola harmonisasi yang terjadi.

Mengutip pendapat Furnival, masyarakat majemuk secara konsepsional terbagi dalam empat kategori. *Pertama,* masyarakat majemuk dengan kompetisi seimbang, yaitu masyarakat yang terdiri dari sejumlah komunitas atau etnik yang mempunyai kekuatan kompetitif yang kurang lebih seimbang. Dalam keadaan ini, koalisi (kerjasama) antar-etnis sangat diperlukan untuk mencapai pembentukan masyarakat yang stabil. *Kedua*, masyarakat majemuk dengan mayoritas dominan, yaitu masyarakat yang terdiri atas sejumlah etnis dengan kekuatan kompetitif yang tidak seimbang, dalam arti salah satu kekuatan kompetitif lebih besar dari pada kekuatan kompetitif kelompok lainnya. Kekuatan kompetitif yang lebih besar yang merupakan mayoritas tersebut mendominasi dalam segala kompetisi seperti politik, ekonomi, dan budaya, sehingga posisi kelompok lain bersifat lebih kecil dan melemah. *Ketiga*, masyarakat majemuk dengan minoritas dominan, yaitu dimana dalam masyarakat terdapat suatu kelompok minoritas, tetapi memiliki keunggulan kompetitif yang luas sehingga kekuatan kompetitifnya mendominasi bidang-bidang kehidupan tertentu seperti politik dan ekonomi. *Keempat,* masyarakat majemuk dengan fragmentasi, yaitu suatu masyarakat yang terdiri dari sejumlah kelompok etnis, tetapi semuanya dalam jumlah yang kecil dimana tidak terdapat satupun kelompok yang dominan. Dalam kondisi demikian, masyarakat biasanya rawan konflik, tapi berpotensi

juga untuk terjadinya konsolidasi sosial (Furnival dalam Ely M. Setiadi dan Usman Kolip. 2011: 547-549).

Provinsi Aceh termasuk dalam kategori masyarakat majemuk dengan mayoritas dominan. Bentuk struktur sosial masyarakat semacam ini melahirkan konsolidasi atau proses penguatan atau peneguhan keanggotaan individu pada kelompok-kelompok sosial yang mewadahi orang-orang dengan latar belakang suku bangsa, agama, ras, atau aliran yang sama.

Zainal Abidin Bagir (2011) mengungkapkan tiga strategi pengelolaan keragaman agama menuju masyarakat terintegrasi yakni, *pertama*, politik rekognisi. Strategi ini terkait dengan sejauhmana entitas-entitas yang plural dalam masyarakat termasuk negara menghormati dan mengakui perbedaan dan keragaman agama. *Kedua,* politik representasi. Representasi diperlukan untuk menghadirkan aspirasi warga negara dalam ranah publik. *Ketiga,* politik restribusi. Strategi ini dalam ranah kehidupan adalah dalam struktur ekonomi-politik, yaitu siapa yang menguasai dan memiliki apa? Apa yang dilakukan negara sebagai pelindung rakyat.

Sementara itu, menurut Bahrul Hayat, kondisi ideal keharmonisan umat beragama itu terwujud dalam kehidupan umat beragama jika memiliki tiga komponen yaitu, *pertama*, sikap saling mengakui dan menyadari pluralitas. *Kedua*, adanya sikap saling menghormati (toleransi). *Ketiga,* adanya sikap saling bekerjasama (resiprokal) (Hayat. 2012: 160-161). Bahrul Hayat juga menjelaskan, untuk tercapainya stabilitas nasional, disamping mengoptimalkan modal sosial, dibutuhkan kebijakan dan strategi lainnya yaitu implementasi pembangunan yang berkeadilan dalam bidang politik, sosial, ekonomi, dan pendidikan.

2. Teori Legislasi

Secara bahasa, teori legislasi berasal dari terjemahan bahasa Inggris, yaitu *legislation theory*, dalam bahasa Jerman disebut *theorie der gesetzgebung*. Sedangkan dalam bahasa Belanda disebut dengan *theorie van de wetgeving* yang dapat diterjemahkan sebagai teori membuat atau menyusun undang-undang. Teori legislasi merupakan salah satu teori yag sangat penting untuk menganalisa proses penyusunan suatu peraturan perundang-undangan, karena teori legislasi dapat digunakan untuk menilai suatu perundang-undangan yang dibuat, apakah sesuai atau tidak dengan tujuannya.

Menurut istilah, legislasi diartikan sebagai suatu proses pembuatan hukum dalam rangka melahirkan hukum positif (dalam arti hukum perundang-undangan/peraturan perundang-undangan). Legislasi mencakup, tahap perencanaan pembuatan hukum, penyusunan, formulasi, pembahasan, pengesahan, pengundangan, hingga sosialisasi produk hukum (Anis Ibrahim. 2008: 114).

Apabila dikaji dari pengertian di atas, legislasi dapat diartikan sebagai proses penyusunan perundang-undangan. Proses tersebut dimulai dari tahap perencanaan sampai dengan tahap pengundangannya.

Dalam perspektif peraturan perundang-undangan yang ada, terdapat ketentuan dalam Undang-Undang No 4 Tahun 2004 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan, dan terakhir telah disempurnakan dengan Undang-Undang No 12 Tahun 2011 tentang Pembentukan Peraturan Perundang-Undangan. Dalam UU tersebut telah ditentukan landasan filosofis, sosiologis, dan yuridis dalam pembentukan peraturan perundang-undangan.

Landasan filosofis merupakan pertimbangan yang menggambarkan bahwa peraturan yang dibentuk mempertimbangkan pandangan hidup, kesadaran, dan cita hukum yang meliputi suasana kebatinan serta falsafah bangsa Indonesia yang bersumber dari Pancasila dan Pembukaan UUD Negara RI Tahun 1945. Landasan sosiologis merupakan pertimbangan yang menggambarkan bahwa peraturan yang dibentuk adalah untuk memenuhi kebutuhan masyarakat dalam berbagai aspek. Landasan sosiologis ini sesungguhnya menyangkut fakta empiris mengenai perkembangan masalah dan kebutuhan masyarakat dan negara. Sedangkan landasan Yuridis merupakan pertimbangan atau alasan yang menggambarkan bahwa peraturan yang dibentuk adalah untuk mengatasi permasalahan hukum atau mengisi kekosongan hukum dengan mempertimbangkan aturan yang telah ada, yang akan diubah, atau yang akan dicabut, guna menjamin kepastian hukum dan rasa keadilan masyarakat.

Temuan dan Pembahasan

1. Kehidupan Agama di Kota Banda Aceh

Terdapat banyak agama yang dipeluk oleh masyarakat Banda Aceh, yakni Islam, Kristen, Katolik, Hindu, dan Budha. Kemungkinan terdapat pula pemeluk agama Khonghucu, namun keberadaan mereka sulit diidentifikasi karena lebih memilih tidak menampakkan sikap keberagamaan mereka. Prosentase jumlah umat beragama paling banyak ialah Islam sebanyak 220,196 jiwa (97.72%), sisanya Kristen sebanyak 1,579 jiwa (0.7%), Katolik sebanyak 418 jiwa (0.18%), Hindu sebanyak 22 jiwa (0.009%), Buddha sebanyak 2,094 jiwa (1.7%),

dan Khonghucu sebanyak 2 orang atau (0.008%). (Sumber: Data BPS tahun 2010).

Persebaran agama di Banda Aceh kebanyakan didominasi pemeluk agama Islam, namun demikian terdapat kantong-kantong wilayah dengan sebaran pemeluk agama non Islam yang signifikan seperti wilayah Peunayong.

Tabel 01 Jumlah dan Sebaran Rumah Ibadah Umat Islam

No	Kecamatan	Musola	Masjid	Jumlah
1	Baiturrahman	25	19	44
2	Banda Raya	18	6	24
3	Jaya Baru	25	7	32
4	Kuta Alam	41	21	62
5	Kuta Raja	11	8	19
6	Lueng Bata	23	6	29
7	Meuraxa	12	11	23
8	Syiah Kuala	27	16	43
9	Ulee Kareng	11	8	19
	Jumlah	193	102	295

Sumber: Laporan Kasi Bimas Islam Kankemenag Kota Banda Aceh

Fasilitas tempat ibadah bagi pemeluk agama Islam berupa masjid dan musola sebanyak 295 buah, masjid 102 buah dan musola 193 buah. Lokasi masjid dan musola tersebar di 9 (Sembilan) kecamatan yang ada di Kota Banda Aceh, sebagaimana terlihat pada Tabel 1.

Untuk non muslim, saat ini untuk umat Katolik terdapat 1 (satu) gereja yaitu Gereja Katolik Hati Kudus Banda Aceh. Rumah ibadah untuk kalangan Protestan terdapat 9 (sembilan) gereja di Banda Aceh. Secara etnik, sebagian besar umat Katolik adalah etnis Thionghoa. Sementara untuk umat Kristen yang tergabung dalam Huria Kristen Batak Protestan umumnya terdiri dari etnis Batak, adapun untuk Gereja Methodis jemaat umumnya warga keturunan Thionghoa. Sedangkan Gereja Protestan di Indonesia Bagian Barat (GPIB) umatnya campuran dari berbagai etnik pendatang. Pemeluk agama Buddha di Banda Aceh memiliki 6 (enam) tempat ibadah yaitu 4 (empat) vihara dan 2 (dua) cetya. Umat Buddha umunya warga keturunan Thionghoa. Adapun bagi umat Hindu terdapat satu kuil, beberapa umat Hindu di Aceh merupakan keturunan suku Tamil. Sedangkan umat Khonghucu belum memiliki tempat ibadah khusus, mereka masih bergabung dalam vihara yang menganut ajaran Tridharma.

Penerapan Syariat Islam di Aceh

Undang-Undang No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh dan Undang-Undang No.11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh menjadi dasar kuat bagi, Aceh untuk menjalankan syariat Islam. Namun demikian Undang-Undang tersebut menghendaki adanya

sejumlah peraturan perundang-undangan organik lainnya, terutama Qanun (Perda) dalam rangka pelaksanaan syariat Islam. Qanun berfungsi sebagai peraturan perundang-undangan operasional (hukum materil dan fomil) untuk menjalankan amanat Undang-Undang di atas. Upaya positivisasi hukum syariah dalam bentuk Qanun tersebut, dilakukan secara formal melalui proses legislasi (*taqnin*) oleh eksekutif (Gubernur) dan legislatif (DPRA). Rumusan materinya sendiri sebelumnya telah dibahas oleh para ulama di Aceh. Dengan berpedoman pada Alquran dan Hadis, serta berbekal materi fiqh yang ada dalam sejumlah kitab fikih, mereka menyusun materi hukum syariah melalui ijtihad (*legal reasoning*), yang berkaitan dengan kehidupan masyarakat Aceh yang kemudian diajukan menjadi Qanun.

Sejak tahun 2002, telah disahkan beberapa qanun di Aceh, antara lain: Qanun No.10 Tahun 2002 tentang Peradilan Syariat Islam, Qanun No. 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam bidang akidah, ibadah, dan syiar Islam, Qanun No. 12 Tahun 2003 tentang khamer, Qanun No. 13 Tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian), Qanun No.14 Tahun 2003 tentang Khalwat (mesum) dan Qanun No.5 Tahun 2004 tentang Pengelolaan Zakat (*Baitul Mal*). Penerapan syariat Islam selalu mengacu pada qanun-qanun tersebut. Penerapan syariat Islam di Aceh semakin kuat dengan diundangkannya UU No.11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh yang memberi wewenang penuh bagi Aceh dalam berbagai aspek, khususnya mengenai syariat Islam.[1] Penerapan syariat Islam bukan berada di luar sistem hukum nasional tapi menjadi

---

1 Dalam Undang-Undang No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh pasal 125 disebutkan bahwa Aceh diberi wewenang memberlakukan Hukum Pidana Islam.

bagian integral dari sistem hukum Indonesia. Setelah ditetapkannya Qonun Aceh tentang Hukum Jinayat oleh DPRA (Dewan Perwakilan Rakyat Aceh) tanggal 14 September 2009, Qanun ini berusaha membuat peraturan syariat Islam yang lebih keras untuk dijalankan di Aceh.

Hingga kini sudah banyak lahir Qanun yang mengatur penerapan syariat Islam, baik aspek jenis-jenis perbuatan pidana (*jarimah*) dan *uqubat*-nya, lembaga pelaksana dan pengawas, peradilan syariat Islam, dan hukum acara. Rumusan Qanun dan kebijakan lainnya yang mengatur secara lebih teknis terkait syaraiat Islam ini, dibuat oleh Dinas Syariat Islam Aceh dan kemudian ditetapkan oleh gubernur.

Salah satu Qanun yang banyak dibicarakan publik (menimbulkan pro kontra) adalah Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat. Secara singkat, dapat dijelaskan bahwa Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tersebut mengatur 3 (tiga) hal, yaitu pelaku pidana, perbuatan pidana (*jarimah*), dan ancaman pidana (*uqubat*). Perbuatan pidana (*jarimah*) yang diatur dalam Qanun tersebut meliputi: *zina, qadzaf,* pemerkosaan, pelecehan seksual, *khamar, maisir, khalwat, ikhtilat, liwath,* dan *musahaqah*. Namun demikian, yang masuk kategori *jarimah hudud* dalam Qanun tersebut hanya tiga yaitu: *zina, qodhaf* dan *khamar*, sisanya masuk dalam kategori *ta'zir*. Jumlah dan jenis perbuatan pidana yang dirumuskan dalam Qanun ini merupakan penyempurnaan atau penambahan apa yang diatur dalam Qanun sebelumnya.

Uqubat adalah hukuman yang dijatuhkan oleh hakim terhadap pelaku jarimah. Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 memperkenalkan hukuman *hudud* dan *ta'zir*. Dalam Qanun tersebut tidak diatur *uqubat qishash-diyat* terkait jarimah pembunuhan dan penganiyaan, *uqubat rajam* bagi pelaku *zina*

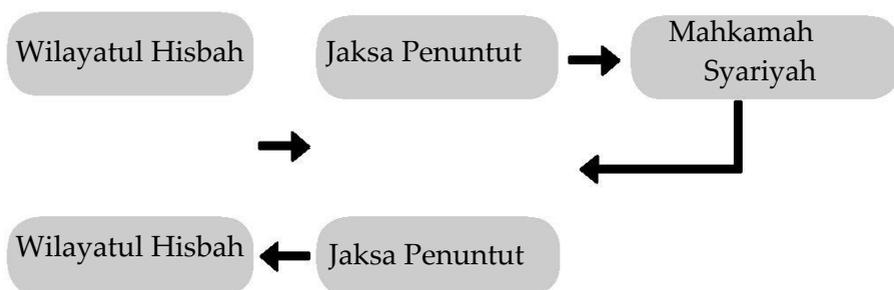
muhshan, dan potong tangan bagi pelaku pencurian sebagaimana banyak disebut dalam fikih Islam. *Uqubat hudud* adalah berbentuk hukuman cambuk. Sedangkan *uqubat ta'zir* terdiri atas dua yaitu *uqubat ta'zir* utama dan *uqubat ta'zir* tambahan. Untuk *uqubat ta'zir* utama terdiri atas cambuk, denda, penjara, dan restitusi. Sedangkan *uqubat ta'zir* tambahan terdiri atas pembinaan oleh negara, restitusi oleh orang tua /wali, pengembalian kepada orang tua, pemutusan perkawinan, pencabutan ijin dan hak, perampasan barang-barang tertentu, dan kerja sosial.

Untuk terlaksananya syariat Islam, berdasarkan Qanun No. 11 Tahun 2002, pemerintah provinsi, kabupaten/kota membentuk Wilayatul Hisbah yang berwenang melakukan pengawasan terhadap pelaksanaan Qanun. Lembaga inilah yang akan menegur/menasihati pelanggar Qanun, bahkan jika pelanggar tidak berubah, maka pejabat pengawas dapat menyerahkan kasus pelanggaran tersebut kepada pejabat penyidik (jaksa penuntut). Secara kelembagaan, Wilayatul Hisbah merupakan bagian dari organisasi dan tata kerja Dinas Syariat Aceh. Wilayatul Hisbah mengemban tugas sebagai pembantu Kepolisian Daerah Aceh yang dapat berfungsi sebagai Polisi Khusus dan Penyidik PNS. Selain itu, juga mengemban tugas yang ada kaitannya dengan tugas kejaksaan yang diberi wewenang untuk bertindak sebagai penuntut umum dan melaksanakan putusan pengadilan yang telah mempunyai kekuatan hukum tetap.

Selain Wilayatul Hisbah, untuk penerapan Syariat Islam, juga dibentuk peradilan Syariat Islam di Aceh sebagai bagian dari sistem peradilan nasional dilakukan oleh Mahkamah Syar'iyah. Mahkamah Syar'iyah memiliki kompetensi yang lebih luas yang di dalamnya juga mencakup jinayah. Beberapa

perkara jinayah yang diatur dalam Qanun tersebut bersifat menegaskan terhadap ketentuan KUHP yang tidak mengaturnya secara tegas. Dengan lahirnya Mahkamah Syar'iyah di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, maka lembaga peradilan agama yang telah ada sebelumnya telah melebur ke dalam lembaga peradilan Syariat Islam sehingga tidak ada dualisme Peradilan Agama di Aceh yang mana peraturan tersebut didukung pula dengan UU Nomor 3 Tahun 2006 tentang Peradilan Agama yang mengakui adanya pengkhususan dalam Peradilan Agama yaitu Mahkamah Syar'iyah di NAD yang memiliki kewenangan yang lebih luas daripada peradilan agama yang ada di Indonesia.

Dari uraian di atas, terdapat alur dan mekanisme dalam pengawasan dan pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Alur dan mekanisme kerja lembaga yang memiliki tanggung jawab dalam implementasi syariat Islam, dapat dilihat dalam gambar 02 berikut.

Gambar 02 Alur dan Mekanisme Kerja Pengawasan Syariat Islam

Dengan demikian, pelaksanaan hukuman (eksekusi) bagi pelanggar atau pelaku jarimah, dilakukan oleh Wilayatul

Hisbah. Sebagai contoh, yaitu eksekusi yang dilakukan Wilayatul Hisbah Banda Aceh atas pelanggaran *ikhtilat*. Setelah menerima ketetapan dari Kejaksaan Negeri Banda Aceh dengan didasari Nomor Putusan No. 25 dan 26/JN/2018/ MAHKAMAH SYARIAH BNA/TGL 15-8-2018, dengan terdakwa Siti Sopuria Binti Asnawati (perempuan) dan Maqfirah RN bin Mukhan (laki-laki), dengan Jaksa Penuntut Zulkifli SH. Hakim telah menetapkan *uqubat* cambuk masing-masing sebanyak 28 kali cambuk dan dikurangi 4 kali menjadi 24 kali cambuk. Keduanya divonis melanggar 25 ayat (1). Keputusan tersebut dilaksanakan pada tanggal 20/09/2018 di sebuah lapangan di dekat masjid Al-Jamiatul Wustho Jl. Rawa Sakti VI, Dusun Rawa Sakti, Desa Jeulingke, Kecamatan Syah Kuala, Kota Banda Aceh.

Saat itu, banyak warga berdatangan untuk menyaksikan eksekusi tersebut. Sebelum eksekusi, terdapat serangkaian acara dengan dipandu pembawa acara (MC). Rangkaian acara tersebut terdiri dari, pembacaan ayat suci Alquran, ceramah agama, sambutan dari pejabat pemerintah daerah, dan pembacaan doa. Selanjutnya, pembacaan surat keputusan Mahkamah Syariyah oleh staf dari Kejaksaan Negeri. Setelah pembacaan putusan, pelanggar dengan dikawal anggota Wilayatul Hisbah dibawa ke panggung dengan didampingi petugas kesehatan. Proses selanjutnya diperlihatkan ke masyarakat yang hadir yaitu alat hukuman berupa cambuk. Pembawa acara kemudian memanggil algojo, dan setelah algojo dengan muka ditutup kain datang, maka kemudian melaksanakan hukuman cambuk sesuai jumlah yang ditetapkan dalam putusan hakim.

Selain di Banda Aceh, pada hari yang sama (Kamis, 20/09/2018) juga dilakukan eksekusi cambuk terhadap dua

orang pelanggar Qanun di Kabupaten Meulaboh Aceh Barat. Eksekusi dilakukan di halaman Masjid Baitul Makmur. Prosesi tersebut disaksikan oleh ratusan massa. Mus seorang terpidana pelaku zina dieksekusi dengan jumlah hukuman 100 kali cambuk, namun setelah tujuh kali, hukuman cambuk dihentikan karena Mus mengeluh dan tak tahan merasa sakit. Sementara itu salah satu pelanggar yaitu Is terpidana kasus pelecehan seksual juga memohon untuk menunda hukuman atas dirinya karena kesakitan. Is dijatuhi hukuman 26 kali cambuk. Proses eksekusi terhadap Is pun dihentikan karena alasan kesehatan (Harian *Umum Waspada*, terbit Jumat, 20/09/2018).

Pro-Kontra Penerapan Syariat Islam di Aceh

Salah satu konten yang terdapat dalam Qanun Aceh yang kemudian banyak mendapat perhatian publik adalah adanya hukuman cambuk bagi pelaku *jinayah*. Ketentuan tersebut relatif banyak menimbulkan pro kontra di kalangan masyarakat, baik akademisi maupun masyarakat biasa. Pro-kontra terhadap hukum jinayah tersebut tidak hanya muncul di daerah, tetapi juga di tingkat nasional dan bahkan internasional. Pada taraf tertentu, ada penolakan dan penentangan terhadap pemberlakuan Qanun hukum jinayat di Aceh.

Human Rights Watch (HRW) yang berpusat di New York Amerika Serikat, pernah mengeluarkan sebuah pernyataan bahwa Qanun Jinayat yang telah diluluskan oleh DPR Aceh dianggap penyiksaan yang melanggar HAM dan bertentangan dengan UUD 1945 yang menjamin kebebasan dari penyiksaan, serta undang-undang kriminal nasional RI

lainnya. HRW menuntut Mendagri RI supaya segera me-*review* dan membatalkan Qanun Jinayat Aceh tersebut.

Di Jakarta beberapa LSM seperti Wahid Institut, LBH Jakarta, dan Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB) menilai pengesahan Qanun Jinayat dan Qanun Hukum Acara Jinayat yang disahkan Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) melanggar hak asasi manusia, di antaranya hak atas kebebasan beragama, hak untuk bebas dari penyiksaan dan penghukuman yang kejam, tidak manusiawi dan merendahkan martabat, serta hak atas kepastian hukum.

Komnas Perempuan tahun 2015 memberikan catatan negatif terhadap pemberlakuan Qanun Jainayat di Aceh, dalam laporannya dinyatakan bahwa Qanun Jinayat memuat sejumlah aturan yang berpotensi memberi impunitas bagi pelaku perkosaan, menegasikan perkosaan terhadap anak dan memperkuat penerapan hukuman cambuk sebagai salah satu jenis penghukuman. Komnas Perempuan telah mengirimkan surat kepada Pemerintah Aceh dan meminta pemerintah nasional secara tegas untuk membatalkan qanun tersebut, serta melakukan koordinasi terkait dampak atas pengesahan qanun atas kehidupan kebangsaan secara menyeluruh. Qanun Jinayat bukan hanya akan melakukan kriminalisasi terhadap warga negara, khususnya terhadap perempuan, tetapi juga dapat memicu disintegrasi bangsa karena dualisme hukum (Hukum Islam dan Hukum Positif).

Membaca laporan Komnas Perempuan tahun 2015 tersebut, nampaknya ada dua hal yang dikritisi yaitu, *pertama,* adanya praktik hukuman cambuk yang diskriminatif terhadap perempuan, misalnya kasus korban pemerkosaan terhadap Y, yang terjadi di Gampong Lhok Bani Kota Langsa, Aceh pada

Mei 2014. Saat itu, Y (25) tahun, dan pasangannya, W (40), digerebek oleh sekelompok pemuda, namun delapan pemuda kemudian menyeret Y ke kamar lain dan memperkosa korban secara bergiliran. Komnas Perempuan memprotes, karena meski Y menjadi korban perkosaan, akan tetapi menjalani proses hukum cambuk karena dia telah melanggar Qanun Syariat Islam tentang khalwat dan zina dengan lelaki yang bukan muhrimnya (Catatan Komnas Perempuan. 2015 :35-36). *Kedua*, dari sisi substansi hukum, beberapa kajian yang dihasilkan dari kajian ahli hukum pidana dan hukum tata negara yang dilakukan Komnas Perempuan, beberapa pasal dalam Qanun dipahami bertentangan dengan semangat Nota Kesepahaman (MoU) antara Pemerintah RI dengan Gerakan Aceh Merdeka, asas-asas hukum pidana, Undang-Undang Aceh Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, Qanun No. 6 Tentang Perlindungan dan Pemberdayaan Perempuan dan Anak, dan Undang-Undang lainnya seperti UU Nomor 7 Tahun 1984 tentang Penghapusan Segala Bentuk Diskriminasi terhadap Wanita, dan Undang-Undang No. 5 Tahun 1998 Tentang Pengesahan *Convention Against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment* (Konvensi Menentang Penyiksaan dan Perlakuan atau Penghukuman Lain yang Kejam, Tidak Manusiawi, atau Merendahkan Martabat Manusia).

Lawrence M Friedman mengemukakan tiga unsur yang harus diperhatikan dalam penegakan hukum. Ketiga unsur itu meliputi struktur hukum, substansi hukum, dan budaya hukum (Friedman, Lawrence M. 2001: 7-9). Dengan demikian, berdasarkan teori Lawrence M Friedman tersebut, baik dan buruknya (efektivitas) implementasi hukum sangat bergantung pada tiga komponen tersebut. Efektivitas

penerapan syariat Islam di Aceh, tidak lepas dari adanya tiga unsur tersebut.

Kritik terhadap penerapan syariat Islam oleh sejumlah pihak, beberapa dialamatkan pada perilaku penegak hukum yang melakukan tebang pilih, tindakan diskriminatif, dan justru aparat yang juga berbuat melanggar hukum. Istilah pagar makan tanaman pernah disematkan kepada oknum Wilayatul Hisbah yang melakukan tindakan memperkosa pelanggar.[2] Untuk itu efektifitas hukum menuntut komitmen struktur hukum untuk menjalankan peraturan perundangan secara adil, tidak diskriminatif, penuh tanggung jawab, serta berasas kemanusiaan, dan kemaslahatan.

Aspek penegak hukum memiliki peran penting dalam efektivitas hukum. Implementasi hukum membutuhkan para penegak hukum yang secara moral memiliki integritas maupun menegakkan hukum secara adil dan konsisten sesuai aturan, juga memiliki kapasitas intelektual mampu menjalankan penegakan hukum dengan baik sesuai ketentuan. Untuk itu, selain seleksi dalam rekrutmen petugas perlu diperketat, juga pembinaan bagi aparat penegak hukum yang ada perlu terus ditingkatkan, agar dapat menjalankan tugas dan fungsinya sesuai harapan masyarakat.

---

[2] Peristiwa terjadi tanggal 11/01/2010 di Langsa Aceh, Melati (bukan nama sebenarnya), warga Langka yang ditahan lantaran sedang berbuat mesum dengan seseorang lelaki yang bukan muhrimnya. Akibat perbuatannya itu, Melati ditahan oleh Wilayatul Hisbah dan Satpol PP Langsa. Namun di dalam tahanan Melati harus menerima nasib yang lebih buruk lagi. Tiga oknum Wilayatul Hisbah dan Satpol PP yang menjaga sel tahanan, memperkosanya secara bergiliran pada Selasa (11/1) malam (https://m-jpnn-com.cdn.ampproject.org/v/s/m.jpnn. com/amp/ news/ tahanan-khalwat -diperkosa-oknum-wilayatul-hisbah).

Secara substansi, Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat dapat didekati dengan teori legislasi, yaitu bahwa penerapan suatu hukum di masyarakat memerlukan pertimbangan yang disebut landasan filosofis, yuridis, dan sosiologis.

a. Landasan Filosofis

Penerapan syariat Islam di Aceh merupakan peristiwa pertama pascakemerdekaan RI, namun demikian, penerapan syariat Islam bukanlah yang pertama kalinya. Penerapan syariat Islam di Aceh sudah berlangsung sejak sebelum datangnya bangsa kolonial. Praktik penerapan hukum Islam dilakukan oleh Raja-raja Aceh seperti Iskandar Muda dan Safiyat ad-Din dalam kasus *khamr*, pencurian, zina, *qadhaf*, pembunuhan, dan *qat'u thariq* (Amirul Hadi. 2010: 256-263). Di antara data historis yang memberikan informasi tentang penerapan syariat Islam di wilayah Aceh adalah tergambar dalam penjelasan Ibn Batutah yang menyatakan bahwa penerapan syariat Islam sudah berlangsung jauh sebelum kedatangan bangsa kolonial. Beberapa penulis sejarah juga mencatat bahwa Islam telah masuk ke Aceh dan tumbuh berkembang hingga menjadi kerajaan Islam pada abad ke-14. Kedatangan bangsa kolonial kemudian menggantikan hukum Islam itu dengan sistem hukum Belanda (Muhibbuthabary. 2010 :64-68).[3]

---

4 Terdapat banyak bukti dari sumber-sumber lokal maupun asing yang menunjukkan bahwa para penguasa muslim di nusantara memberlakukan hukum syariat di wilayah kekuasaan masing-masing. Misalnya hukum potong tangan berdasarkan mazhab Syafi'i yang diberlakukan bagi para pelaku pencurian. Hukuman ini diberlakukan di Aceh sepanjang abad ke-17, di Brunei Darussalam sejak 1580, juga di Banten pada masa Kesultanan Abd al-Fatah Ageng (1651-1682) (Azyumardi Azra, 1999: 69).

Dalam sejarahnya, dahulu di kawasan Aceh ini terdapat beberapa kerajaan Islam kecil, seperi Pasai, Pedir (Pidie), Daya, Lamuri, dan Aceh. Semua kerajaan ini telah memainkan peran signifikan dalam bidang penyebaran agama di masyarakat, dalam hal ini Islam. Pada abad ke-16 muncul kerajaan Aceh Darussalam, kerajaan ini sukses mentransformasi diri dari sebuah kerajaan kecil dan tidak dikenal menjadi sebuah imperium yang kuat di kawasan barat nusantara. Seiring dengan kemajuan dalam pembangunan militer, politik dan ekonomi, pembangunan bidang agama menjadi salah satu yang diprioritaskan oleh raja-raja Aceh, hingga muncul ungkapan Aceh identik dengan Islam; berbicara mengenai Aceh bermakna berbicara mengenai masyarakat Islam. Dari Rahim aceh, lahir tokoh-tokoh seperti Hamzah Fansuri, Abdur Rauf As-Singkili, dan Ar-Raniri.

Dari uraian tersebut, Qanun Aceh memiliki sejarah yang panjang yaitu seiring dengan hadirnya masyarakat muslim di Aceh. Masyarakat muslim di beberapa daerah tersebut, kemudian membentuk kerajaan-kerajaan Islam yang beberapa di antaranya tercatat juga pernah menerapkan syariat Islam. Di Era Reformasi, semangat dan keinginan untuk melaksanakan syariat Islam kembali menggema, para ulama, dan cendikiawan muslim Aceh semakin intensif menuntut kepada Pemerintah Pusat, agar dalam rangka mengisi keistimewaan Aceh supaya diizinkan untuk melaksanakan syariat Islam dalam segala aspek kehidupan. Perjuangan tersebut akhirnya membuahkan hasil dengan lahirnya UU No 44/1999 dan kemudian disusul dengan UU No 18/2001 yang menjadi pembuka jalan bagi pelaksanaan syariat Islam di Aceh. Dengan demikian pelaksanaan syariat Islam di Aceh telah memenuhi landasan filosofis yaitu mempertimbangkan pandangan hidup, kesadaran, dan cita hukum yang meliputi

suasana kebatinan serta falsafah bangsa Indonesia yang bersumber dari Pancasila dan Pembukaan UUD Negara RI Tahun 1945.

Penerapan syariat Islam di Aceh tersebut tidak bertentangan dengan Hukum Pidana di Indonesia sebab apabila dilihat dari dasar hukum yang ada dalam Konstitusi Negara Indonesia antara lain diatur dalam UUD 1945 terutama Pasal 18B, UU Nomor 10 Tahun 2004, UU Nomor 32 Tahun 2004, UU Nomor 44 Tahun 1999, dan UU Nomor 18 Tahun 2001 yang memberikan peluang sangat besar sebagai pembuka jalan bagi pelaksanaan syariat Islam dalam kehidupan bermasyarakat di Bumi Aceh sehingga penerapannya menjadi sesuatu yang tidak bertentangan dengan konstitusi di Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Selain itu, berdasarkan pengaturan jenis sanksi dalam ketiga perbuatan pidana yang diatur dalam Qanun khususnya dikaitkan dengan Pasal 18 KUHP dan Pasal 30 KUHP sama sekali tidak menyimpang dari ketentuan yang mengatur secara umum tersebut. Atas dasar apa yang telah diuraikan tersebut, pelaksanaan syariat Islam di Aceh telah memenuhi landasan filosofis bagi pertimbangan proses positifikasi hukum.

b. Landasan Yuridis

Dimensi keagamaan tidak dapat dipisahkan dari setiap perilaku masyarakat Aceh, baik masa kini maupun masa lalu. Dalam Pasal 1 ayat (7) UU No 44 Tahun 1999 disebutkan, bahwa syariat Islam adalah tuntunan ajaran Islam dalam semua aspek kehidupan. Syariat Islam tidak hanya aspek akidah dan ibadah *mahdhah*, tetapi juga dalam bidang

muamalah dalam arti luas dan bahkan bidang jinayah. Dalam pandangan beberapa tokoh Islam, dimensi-dimensi syariat Islam tersebut, ada yang memerlukan kekuasaan negara dalam pelaksanaannya. Dalam bidang ibadah, mungkin tidak memerlukan kekuasaan negara, akan tetapi dalam bidang pidana (jinayah) sangat memerlukan kekuasaan negara untuk penegakannya. Oleh karena itu, pelaksanaan syariat Islam di Aceh, berada dalam kekuasaan negara, dimana negara berperan penting dan bertanggung jawab dalam melaksanakannya.

Selain itu, dengan ditetapkannya Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh, Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Provinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Naggroe Aceh Darussalam, dan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh, ketiganya memiliki hubungan erat satu sama lainnya, maka pelaksanaan syariat Islam di Aceh juga telah memenuhi landasan yuridis. Undang-Undang pertama mengatur substansi penyelenggaraan keistimewan, sedang Undang-Undang kedua mengatur lembaga pelaksanaanya. Sementara ketiga merupakan Undang-Undang yang utuh dalam rangka pelaksanaannya.

Dalam konteks legal-normatif, hukuman cambuk atau Qanun, secara prosedural dan substansi adalah sudah memenuhi landasan yuridis dalam pertimbangan proses pembentukan hukum positif sehingga Qanun tersebut sah berlaku di Aceh, karena terbentuk melalui peroses yang benar dan telah melalui tahap evaluasi oleh pemerintah pusat. Jika ada pihak yang tidak setuju, peraturan perundang-undangan

memberi peluang untuk dapat melakukan *judicial review* ke MK, sehingga dapat diketahui pada bagian mana yang dinilai melanggar konstutusi.

c. Landasan Sosiologis

Secara sosiologis penetapan pemberlakuan syariat Islam di Aceh, sudah dihubungkan dengan keadaan dan kebutuhan lokal masyarakat Aceh baik terkait pelaku pidana, perbuatan pidana (*jarimah*), dan ancaman pidana (*uqubat*). Uqubat maksimal bagi pelaku jarimah dalam Qanun adalah hukuman cambuk. Ketentuan yang saat ini ada dalam Qanun Jinayat yang tidak menetapkan *uqubat qishash-diyat* sebagaimana banyak disebut dalam fikih Islam terkait jarimah pembunuhan dan penganiyaan, potong tangan bagi pencuri, atau rajam bagi pelaku zina *mukhson*. Ini adalah fakta sosiologis, sehingga syariat Islam di Aceh, bisa dikatakan khas Aceh, karena berbeda dengan syariat Islam di Arab Saudi, Pakistan, Afganistan, atau Sudan.

Menurut salah satu Hakim Mahkamah Syariyah Aceh, Ibrahim Jamil, konten dalam Qanun harus didasari kebutuhan masyarakat. Hingga saat ini belum ada tuntutan atau keinginan masyarakat untuk memasukkan dalam Qanun Jinayat terkait *jarimah* pembunuhan, pencurian, perampokan, *bughat* atau meningkatkan *uqubat hudud*, seperti *qishash*, *diyat*, potong tangan, dan rajam sebagaimana yang ada dalam kitab-kitab fikih. Perumusan dan pemberlakuan syaraiat Islam, tidak boleh serta merta, tanpa, mempertimbangkan pengetahuan masyarakat, situasi ekonomi dan keadilan sosial. Penerapan syariat Islam harus mampu mewujudkan sebuah

tatanan hukum fikih baru yang berakar dan menyatu dengan kesadaran hukum rakyat.

Pandangan Non Muslim terhadap Penerapan Syariat Islam

Dalam Pasal 5 Qanun Aceh No 6/2014 tentang Hukum Jinayat disebutkan, bahwa Qanun ini berlaku untuk setiap orang beragama Islam yang melakukan Jarimah di Aceh. Ketentuan itu berarti penerapan syariat Islam hanya berlaku bagi muslim sehingga non muslim tidak termasuk subjek hukum. Sesuai ketentuan yang masih dalam Pasal 5 pada Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat tersebut, bagi non Muslim tidak dapat dikenai ketentuan, kecuali jika melakukan jarimah di Aceh besama-sama muslim dan memilih serta menundukkan diri secara sukarela pada Hukum Jinayat.

Bagi non muslim, pada umumnya tidak merasa terganggu dengan adanya Qanun Jinayat di Aceh, karena ketentuan dalam Qanun tidak memasukkan mereka dalam subjek hukum kecuali jika sengaja memilih serta menundukkan diri secara sukarela pada Hukum Jinayat. Idaman Sembiring salah seorang tokoh Kristen saat diwawancarai tentang syariat Islam di Banda Aceh apakah mengganggu kehidupan sosial umat Kristiani, ia menyatakan:

> "*Secara umum syariat Islam tidak ada masalah. Ada sisi positif, orang Kristen bersyukur, bahwa dengan pemberlakuan syariat Islam, bagi orang Kristen, sebab dibanding daerah lain peluang membuat dosa lebih besar. Syariat Islam tidak mengganggu kehidupan orang Kristen.*"

Tokoh lainnya yaitu Baron Ferryson Pandiangan, S.Ag.,M.Th seorang tokoh agama dari Katolik, saat diwawancarai soal pengaruh penerapan syariat Islam

terhadap kerukunan antar umar beragama di Banda Aceh, beliau menyatakan:

> *"Terkait dengan hukum jinayat, kami sedikitpun tidak terganggu dengan itu, kami sampai saat ini ikut menghormati, dalam pandangan kami hukum tersebut tidak disyariatkan pada kami. Beberapa teman yang kena pelanggaran, mereka ikut di KUHP yaitu kurungan badan, jadi tidak dipaksakan. Memang ada yang melanggar, memang di sini dikatakan boleh memilih dengan syariat atau KUHP. Dari pengakuan teman-teman tidak mengikuti syariat dihukum dengan penjara, walaupun ada teman dari Kristen dan Buddha di Takengon memilih hukum cambuk. Hukum Jinayat itu sah-sah saja, itu menjadi kontrol kami, menjadi kontrol sosial, jadi kami tidak seenaknya melakukan kejahatan di Aceh ini".*

Pihak Komnas Perempuan dalam catatannya di tahun 2015 menyebutkan bahwa Qanun Pokok-pokok Syariat Islam, yang menjadi kontroversial adalah pasal yang mengatur bahwa Qanun Hukum Jinayat berlaku bagi warga Aceh yang non muslim (Komnas Perempuan, 2015: 66). Harus diakui, dalam ketentuan dalam Pasal 5 Qanun Aceh No. 6/2014 tentang Hukum Jinayat, memang menyebutkan bahwa ada tiga hal yang memungkinkan non muslim dikenai ketentuan dalam Qanun yaitu, *pertama,* bagi non muslim yang melakukan jarimah di Aceh bersama-sama non muslim dan memilih serta menundukkan diri secara sukarela pada Hukum Jinayat. *Kedua,* bagi non muslim yang melakukan jarimah di Aceh yang tidak diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), atau ketentuan pidana di luar KUHP, tetapi diatur dalam Qanun. *Ketiga,* badan usaha yang menjalankan kegiatan usaha di Aceh. Dalam Qanun Aceh tersebut, badan usaha atau badan hukum dikategorikan

juga sebagai subjek hukum. Dalam tiga ketentuan bagi non Muslim tersebut kecuali yang pertama, sejauh penelusuran yang dilakukan dalam penelitian ini, belum pernah terjadi di Aceh, sehingga belum dapat dideskripsikan.

Terdapat beberapa kasus non muslim yang dikenai ketentuan Hukum Jinayat, hal tersebut karena mereka secara sukarela memilih dan menundukkan diri pada ketetapan jinayat yang ada dalam Qanun yaitu, *pertama*, terpidana non-muslim seorang perempuan beragama Kristen, ia diganjar hukuman cambuk pada 14 April 2016 karena menjual alkohol di Tekengon. *Kedua*, disusul pada bulan Maret 2017 seorang pria terkait judi sabung ayam. *Ketiga*, Jono Simbolon beragama Kristen dengan kasus judi dihukum 36 kali cambukan pada 19 Januari 2018. *Kempat* dan *kelima* adalah pasangan suami istri Tnh (35) dan Ds (45), pelaksanaan hukuman dilaksanakan di Masjid Babussalam, Kecamatan Meuraxa, Kota Banda Aceh, oleh Satuan Polisi Pamong Praja dan Wilayatul Hisbah Kota Banda Aceh Selasa (27/2/2018). Dua terpidana bukan muslim yang dicambuk itu adalah pasangan suami istri yang ditangkap Satpol PP dan polisi syariah saat sedang berjudi di Kota Banda Aceh. Tnh (35) dicambuk sebanyak tujuh kali, sedangkan suaminya DS (45) mendapat enam kali cambukan (https://www.bbc.com/indonesia/ indonesia-43210405).

Harmoni Sosial di Banda Aceh

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, Zainal Abidin Bagir dkk. menyebutkan, integrasi masyarakat memerlukan tiga strategi yaitu politik rekognisi, representasi, dan redistribusi. Tiga strategi pengelolaan kerukunan tersebut

akan digunakan untuk melihat harmoni sosial dalam kehidupan masyarakat Banda Aceh.

a. Rekognisi

Secara umum, kerukunan antar umat beragama di Banda Aceh dapat dikatakan stabil, umat non muslim dapat hidup berdampingan dengan secara aman dan damai dengan masyarakat Aceh yang mayoritas muslim. Dalam kajian penulis sebelumnya yang dilakukan pada tahun 2011, aktivitas sosial ekonomi berjalan dengan aman, tidak ada gangguan keamanan maupun ketertiban yang dirasakan oleh masyarakat. Pada malam haripun masyarakat dapat bebas menikmati keramaian Aceh, tempat jajanan dan makanan kuliner adalah salah satu yang banyak dikunjungi, Agus (45 th) seorang pedagang kuliner mengatakan:

> *"Banyak orang yang bertanya kenapa kami memilih berdagang di Aceh? (tidak provinsi/kota lain) Kami jawab di sini (Aceh) paling aman, tidak ada preman, tidak ada orang paksa-paksa minta ini-itu".*

Pernyataan yang sama juga disampaikan oleh Hendrik (70 th) seorang warga dari suku Cina:

> *"Aceh itu tidak seperti yang di luar orang beritakan, kami waktu masa konflik saja bisa berdagang dengan aman, Selama itu tidak pernah ada yang ganggu kami, kalau ada yang mau ganggu pasti warga Aceh di sekeliling kami akan bantu. Kalau Bapak lihat pasar di Peunayong, di sana sangat aman untuk berusaha, kami sudah ratusan tahun, beraktifitas bersama dengan masyarakat".*

Pernyataan ini juga dikuatkan oleh Agusuar (77 th) juga dari suku Cina:

> *"Saya adalah generasi keturunan kelima, kalau Aceh itu tidak aman kami tidak sampai selama itu di Aceh, mungkin satu dua generasi pun kami sudah pergi atau tidak mau di Aceh".*

Hal yang sama (rasa aman) juga dirasakan masyarakat dari berbagai agama dalam menjalankan aktivitas keagamaan mereka. Seorang pemuka Hindu yaitu Rada Krisna (50 th) asal suku Tamil India mengatakan:

> *"Kami banyak dibantu oleh warga muslim, saat kuil ramai karena hari-hari besar biasanya banyak warga Hindu datang ke kuil kami, banyak warga sini (muslim) membantu lalu lintas, parkir, keamanan, dan kelancaran ibadat kami".*

Sementara itu tokoh agama Katolik Pastor Ramli Robertus Simarmata saat diwawancarai juga menyatakan:

> *"Selama ini jemaat kami dapat menjalankan kehidupan keagamaan dengan baik bersama masyarakat Aceh, baik dengan Islam maupun lainnya. Bahkan kami saling mengunjungi, jemaat kami biasa menghadiri jika diundang kenduri oleh muslim. Demikian sebaliknya ketika kami mengundang dalam acara 50 Tahun Gereja Takengon Aceh Tengah warga muslim banyak yang menghadiri undangan kami".*

Beberapa ungkapan tersebut merupakan pernyataan yang menggambarkan bahwa masyarakat merasakan kedamaian hidup di kota Banda Aceh. Secara umum, masyarakat menganggap mereka dapat memilih agama sesuai

keyakinannya dan menjalankan ibadah dengan baik, bahkan mereka menyatakan saat Aceh masih menjadi Daerah Operasi Militer (DOM) pun mereka tidak merasa adanya gangguan atas kebebasan beragama dan berkeyakinan, apalagi saat ini.

Salah satu indikator yang dapat dijadikan *eviden* bahwa rekognisi terhadap keyakinan yang berbeda dilakukan oleh masyarakat dan struktur politik di Banda Aceh adalah adanya kebebasan dalam mendirikan rumah ibadah, sebagai contoh kasus, umat Kristen dengan jumlah 1.579 pemeluk memiliki 9 gereja. Ini berarti terdapat perbandingan 175 penganut Kristen untuk satu gereja. Umat Katolik dengan jumlah 450 pemeluk memiliki sebuah gereja. Sementara umat Islam dengan jumlah pemeluk 220.196 pemeluk memiliki masjid 102 buah, jika dilakukan perbandingan 2.158 muslim untuk 1 masjid.

b. Representasi

Kerukunan sering dipahami sebagai tidak adanya kekerasan. Dalam perspektif (level) ini, berdasarkan testimoni sejumlah warga di atas, maka di Banda Aceh telah terbangun kerukunan dalam hubungan antar umat beragama di sana. Hal ini sekaligus menunjukkan adanya nilai-nilai multikultural dan sikap toleran yang dianut masyarakat dalam memandang perbedaan. Namun demikian, damai dan kerukunan bukanlah semata-mata ketidakadaan perang atau kekerasan. Damai sejati adalah damai yang dinamis, partisipatif, dan berjangka panjang. Mengutip Albert Einstein, damai bukanlah sekedar absennya perang, melainkan adanya keadilan, hukum, dan ketertiban (International Books. 1999: 22). Sementara itu, Leo R. Sandy and Ray Perkins, Jr. memilah

antara damai sebatas nir kekerasan dan damai sejati dengan menggunakan istilah damai negatif dan damai positif (http://www.trinstitute.org/ojper/4_natp.htm)

Sejalan dengan pemikiran tersebut, ini berarti, damai atau kerukunan tidak sebatas adanya rekognisi (penghormatan) adanya pluralitas dan sikap toleransi semata, namun juga sejauhmana perbedaan keyakinan tidak melahirkan adanya diskriminasi dengan terwakilinya kelompok minoritas dalam jabatan publik sebagai bentuk *power sharing*.

Power sharing dalam jabatan publik merupakan keniscayaan untuk mewujudkan stabilitas politik, tanpa itu, meskipun tidak serta merta memicu konflik kekerasan akan dapat melahirkan kekecewaan pada kelompok minoritas, meski awalnya mungkin terpendam, bersama dengan tumpukan masalah lain kekecewaan itu akan menjadi bom waktu. Hal ini terlihat dalam kasus konflik kekerasan di Palu, salah satu variabel yang menjadi penyebab konflik adalah distribusi kekuasaan yang dianggap tidak adil. Hal demikian menjadi persoalan ketika segregasi demografi wilayah Palu termasuk kategori majemuk dengan kompetisi seimbang.

Dalam konteks Banda Aceh, dimana segregasi demografinya dalam kategori masyarakat majemuk dengan mayoritas dominan, *power sharing* tidak nampak dalam jabatan politik di pemerintahan, berdasarkan penuturan dari Idaman Sembiring (tokoh Kristen) yang menyatakan:

> *"Jabatan strategis di Pemda, baik eselon IVa dan III tidak pernah diduduki oleh non muslim. Penerimaan PNS juga sangat kurang kecuali di Aceh Singkil dan Aceh Tenggara.*

Dalam jabatan, hanya pada instansi vertikal pusat dan daerah seperti Kanwil Kemenag, ada pembimas Kristen, kalau instansi Pemda tidak ada pejabat non muslim".

Kelompok non muslim di Banda Aceh, banyak memilih aktif dalam bidang bisnis atau perekonomian. Keberhasilan mereka dalam bidang ekonomi, bisa diartikan dalam kadar tertentu, menunjukkan adanya politik representasi bagi pihak minoritas sehingga dapat mengembangkan eksistensinya.

c. Redistribusi

Redistribusi dapat diartikan keadilan dalam melakukan pemerataan sumber daya kesejahteraan atau ekonomi, dimana tidak ada diskriminasi dalam redistribusi akses dalam mendapatkan sumber daya berdasar agama, ras, suku, atau golongan tertentu. Kemiskinan biasanya menyebabkan orang tidak dapat mengakses sumber kesejahteraan yang layak, seperti pendidikan, kesehatan, dan kebutuhan bahan pokok. Pemerintah telah menetapkan sejumlah program untuk pembangunan masyarakat. Beberapa program sosial pemerintah yang digulirkan seperti BPJS (Bantuan Penyelenggara Jaminan Sosial), BSM (Bantuan Siswa Miskin), BLT (Bantuan Langsung Tunai), Raskin (Bantuan Beras Warga Miskin). Program bantuan sosial tersebut tidak hanya diterima oleh kalangan muslim, namun juga diterima oleh masyarakat non muslim.

Dalam konteks Banda Aceh, tidak semua bantuan di atas diperoleh non muslim, informan IS menyatakan:

"Bantuan tunai Pemda langsung belum pernah ada ke non mulsim, tetapi jika melalui program pemerintah seperti kesempatan belajar, kesempatan berobat, sama seperti yang muslim. Kalau bantuan raskin (beras miskin) belum pernah ada. Adapun dana desa dapat dirasakan dalam bentuk pembangunan infrastruktur."

Informan lainnya, yaitu BS saat ditanyai soal bantuan pemerintah bagi non muslim menyatakan:

"Bantuan dalam bentuk pendidikan yaitu BOS (Bantuan Operasional Sekolah) dan BOP (Bantuan Operasional Pendidikan) diterima non muslim, juga layanan kesehatan itu sama dengan muslim, namun bantuan tunai lainnya tidak pernah dapat. Untuk dana desa, kampung kami pernah bantuan untuk pembuatan lapangan sepak bola."

Faktor Pendukung Harmonisasi

a. Budaya Pluralistik

Budaya kosmopolitan Kerajaan Aceh banyak ditulis sejarawan. Aceh merupakan sebuah kerajaan Islam yang maju dan pluralistik dari segi ras dan budaya. Aceh terbuka untuk semua pendatang, baik muslim maupun non muslim (Amirul Hadi. 2010: 282-286). Bahkan, berbagai entis yang dulunya pendatang dapat menetap begitu lama hingga menjadi bagian dari rakyat Banda Aceh. Jika menilik kembali pada sejarah Aceh ini, kerjasama antar etnis Thionghoa dan masyarakat Banda Aceh, juga bangsa-bangsa lain seperti Eropa, India, dan Arab sudah lama sekali berlangsung, hubungan harmonis tersebut dibangun dari abad ke abad. Sejak zaman Sultan

Iskandar Muda (1607-1636 M) sungai Krueng Aceh telah menjadi jalur transportasi bagi kapal-kapal pedagang asing, berbagai etnis bangsa, terutama Tionghoa kemudian menetap hingga saat ini. Masuknya banyak pedagang dari berbagai bangsa ke kota ini, sebagian menetap turun temurun hingga saat ini telah menjadikan kota ini sebagai kota kosmopolitan yang terbuka pada dunia luar. Banda Aceh menjadi sebuah kota yang multikultural, bukan hanya etnik namun juga pemeluk agamanya.

Banda Aceh sejak beberapa abad lalu, merupakan daerah yang multikultural dengan Islam sebagai agama mayoritas, dan budaya Aceh sebagai budaya dominan. Sementara itu, agama-agama lainnya merupakan agama yang dipeluk oleh kaum pendatang. Para pendatang tersebut secara turun temurun menetap di Banda Aceh, khususnya di kawasan yang kemudian terkenal dengan nama Peunayong, karena sudah turun temurun selama beberapa generasi, mereka ada yang menganggap dirinya sebagai bagian dari masyarakat Aceh. Pola hubungan koeksistensi telah terbangun sejak masa kesultanan Aceh Darussalam, dimana Sultan tidak pernah berlaku diskriminatif terhadap para pendatang. Berabad-abad rakyat Banda Aceh membangun kebersamaan dalam perbedaan itu. Keragaman budaya dan agama tersebut hingga kini telah menjadi kebanggaan masyarakat Banda Aceh. Masyarakat Banda Aceh yang kosmopolitan dan pluralis tersebut terbentuk melalui proses sejarah yang panjang dan telah membentuk budaya pluralistik yang dapat menjadi "unsur perekat" (*binding element*) antar umat beragama di Aceh.

Gambar 03 Wilayah Peunayong, ruang bersama warga lintas etnis dan agama, Kamis 20/09/2018

b. Jaring Kewargaan

Salah satu wilayah yang dapat dikatakan sebagai laboratorium kerukunan di Banda Aceh adalah kawasan Peunayong. Di sana masyarakat dari banyak etnis dan agama saling berinteraksi secara bebas dari generasi ke generasi. Di kawasan ini terdapat Pasar Peunayong yang merupakan *public spaces* (ruang publik) dan pusat ekonomi masyarakat. Pasar ini juga merupakan tempat berinteraksi secara bebas antarwarga dari berbagai etnis dan agama, pasar yang didominasi pedagang dari etnis Thionghoa bisa melayani pembeli muslim dan juga sebaliknya. Di sepanjang jalan-jalan raya di wilayah Peunayong berderet toko-toko yang banyak dimiliki etnis Thionghoa antara lain, toko emas, elektronik (HP, TV, kulkas, kipas angin, dan lainnya), di samping itu etnis Thionghoa memiliki banyak toko pakaian, alat olah raga, sepatu, dan toko mebel.

Sementara itu, umat muslim banyak memiliki restoran, warung makanan, dan kuliner. Interaksi sosial yang berlangsung tak resmi di atas, mampu menjadi jembatan yang menghubungkan komunitas yang berbeda etnis dan agama, dalam istilah Putnam disebut ikatan jaring kewargaan (*network of civic engagement*). Semakin kuat jaring kewargaan maka semakin memperkuat kohesi sosial masyarakat. Di samping itu, interaksi sosial yang intens tersebut pada sisi lain, juga telah menumbuhkan sikap saling percaya antar sesama warga (*interpersonal trust*).

Varshney mengonfirmasi penelitian Putnam. Varshney mengatakan bahwa jaringan kewargaan antar komunitas berupa partisipasi warga dalam kegiatan bersama (*civic engagement*) dapat mencegah potensi konflik. Varshney kemudian membagi *civic engagement* yang bersifat formal (*intercommunal association*) dan informal (*quotidian interaction*). Varshney menyatakan bahwa komunikasi kewargaan yang bersifat informal dan sehari-hari mungkin cukup kuat menjaga kohesi sosial di pedesaan tetapi tidak memadai di kota-kota besar. Ikatan kewargaan yang bersifat formal asosiasional sangat diperlukan untuk menciptakan perdamaian antar-etnis di perkotaan (Varshney. 2002: 287-288).

Faktor Penghambat

Ada beberapa faktor yang bisa dikategorikan penghambat harmonisasi di Banda Aceh antara lain, *pertama,* minimnya forum yang di dalamnya terjadi dialog lintas agama. Berdasarkan penuturan beberapa anggota FKUB Banda Aceh, pertemuan antar anggota FKUB dilakukan setiap

bulan, namun hanya terlaksana beberapa kali saja dalam satu tahun. Adapun dialog antar umat beragama tidak pernah dapat dilakukan karena keterbatasan anggaran. Beberapa pertemuan pernah dilakukan oleh FKUB tingkat Provinsi, dalam satu tahun, pertemuan terjadi sekitar 2-3 kali dengan mengundang para anggota FKUB dari seluruh kabupaten/kota yang ada di Provini Aceh.

Kedua, harmonisasi pada masyarakat Banda Aceh belum sepenuhnya dapat disebut damai positif, artinya sikap toleransi tidak dibarengi dengan tindakan kerjasama dalam membangun masyarakat. Umumnya mereka yang tinggal di perkotaan, waktu mereka telah habis dengan kesibukan kerja atau bisnis, khususnya warga Tionghoa. Mereka pada siang hari bekerja dan sore atau malam hari baru ada di rumah. Kondisi demikian menyebabkan partisipasi dalam pembangunan lingkungan rendah, hal demikian seperti menjadi gejala umum dalam masyarakat. Kalaupun ada warga Tionghoa yang datang, namun jumlahnya masih minim, padahal kerjasama (resiprokal) antarwarga yang berbeda keyakinan sangat penting untuk diwujudkan.

Ketiga, isu pemurtadan, dalam kajian yang dilakukan oleh Rusydi Syahra (2012), terungkap bahwa setelah bencana Tsunami tahun 2004, terdapat fenomena dimana sekte Karismatik dari agama Kristen mencoba menanamkan ajaran agamanya kepada masyarakat Aceh, baik yang muslim maupun kelompok Kristen yang ada di Aceh. Namun demikian, hal tersebut dapat diselesaikan melalui dialog antar umat beragama yang difasilitasi oleh FKUB. Isu Kristenisasi pascatsunami merupakan kegiatan sporadik yang dilakukan kelompok tertentu. Hal itu tidak mewakili umat Kristen. Umat Kristen dari gereja-gereja yang sudah mapanpun menganggap

kegiatan tersebut telah mencoreng citra mereka (Rusydi Syahra dalam Mursyid Ali. 2012: 18). Meski peristiwa tersebut sudah berlangsung lama, namun dapat menjadi memori kolektif masyarakat sehingga bisa memunculkan narasi bias persepsi, *stereotype*, hingga stigmatisasi yang hidup dalam masyarakat dalam memandang kelompok lain.

Penutup

Strategi pengelolaan keragaman agama di Banda Aceh berlangsung secara alamiah dan sudah berlangsung lama. Penerapan syariat Islam yang kini ditetapkan di Aceh, berdasarkan testimoni sejumlah pihak, secara umum tidak menjadi persoalan bagi masyarakat non muslim. Dalam beberapa kasus jinayat, terdapat non muslim yang melakukan *jarimah* kemudian menundukkan diri untuk mendapatkan *uqubat* sesuai ketetapan Qanun. Beberapa pihak (antara lain Komnas Perempuan) mempersoalkan adanya ketentuan dalam Qanun yang dapat mempidanakan non muslim (Pasal 5 pada Qanun Aceh tentang Hukum Jinayat). Namun demikian, karena belum ada contoh kasus dimana non muslim dikenai ketentuan tersebut (selain yang menundukkan diri pada Qanun), maka persoalan tersebut belum dapat dideskripsikan.

Pengakuan hak-hak beragama masyarakat (rekognisi) seperti hak untuk beribadah, telah terlaksana dengan baik dengan tanpa ada paksaan dari pihak manapun. Hal tersebut dibuktikan dengan adanya rumah ibadah yang relatif proporsional dibandingkan dengan jumlah pemeluknya. Ini menunjukkan adanya jaminan kebebasan dalam mendirikan rumah ibadah. Sejumlah testimoni warga masyarakat non muslim juga menunjukkan bahwa mereka hidup dalam

damai. Namun masyarakat non muslim belum dapat bebas untuk duduk dalam posisi strategis di pemerintahan (representasi), meski demikian mereka dapat bebas mengembangkan diri dalam kegiatan ekonomi. Sementara itu, dalam level tertentu, kebijakan yang ditetapkan pemerintah di Banda Aceh, menunjukkan adanya redistribusi sumberdaya kesejahteraan dengan tidak membeda-bedakan agama dalam pelayanan hak-hak sipil warga termasuk pelayanan pendidikan.

Faktor historis yaitu sejarah panjang masyarakat Aceh yang multikultural dan faktor interaksi sosial yang intens berupa partisipasi warga dalam kegiatan bersama (*civic engagement*), telah menjadi pendukung harmonisasi kerukunan di Banda Aceh. Adapun faktor yang menghambat adalah kurangnya kerjasama yang dilakukan antar umat beragama di Banda Aceh, dimana meski masyarakat terintegrasi secara simbolik, tetapi secara substantif belum mampu membangun kerjasama secara periodik dan berkesinambungan. Selain itu, terdapat faktor penghambat harmonisasi yaitu akibat persoalan aktivitas sekelompok orang dari agama tertentu di masa lalu yang melakukan upaya pemurtadan, hal tersebut kemudian melahirkan *prejudice* dan *stereotype*.

Apa yang dideskripsikan di atas dalam menggambarkan kerukunan umat beragama di Banda Aceh yang diukur dengan menggunakan dimensi rekognisi, representasi, dan redistribusi. Pada masing-masing dimensi tersebut, terdapat aspek yang dapat disebut tinggi namun di sisi lain sedang atau rendah. Hal tersebut merupakan dinamika sekaligus pola kerukunan yang dicoba dipotret dalam tulisan ini, semoga deskripsi tersebut, dapat menggugah kesadaran semua pihak terkait, bahwa upaya membangun kerukunan bukan hal yang

sederhana, dibutuhkan kebijakan, strategi, dan beragam pendekatan, baik yang bersifat sosiologis maupun teologis.

Daftar Pustaka

Alfian, Teuku Ibrahim, 1999. *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*. Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh.

Ali, Mursyid dan Ahsanul Khalikin. 2012. *Proseding Survei Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*. Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.

Azra, Azyumardi. 1999. *Renaisans Islam Asia Tenggara*. Bandung: Rosda Karya.

Bagir, Zaenal Abidin. 2011. *Pluralisme Kewargaan: Dari Teologi ke Politik*, dalam Pluralisme Kewargaan: Arah Baru Politik Keragaman di Indonesia. Bandung: Mizan

Dinamika, Yarmen. 2003. *Hidup dan Bertahan di Wilayah Konflik: Panduan Keamanan Bagi Aktifis Kemanusiaan di Aceh*. Banda Aceh: Koalisi NGO HAM Aceh.

Dinas Syariat Islam Aceh. *Qanun Aceh Nomor 6 Tahun 2014 tentang Hukum Jinayat*.

Dinas Syariat Islam, 2010. *UU, Kepres, Perda/Qanun, Intruksi Gubernur berkaitan Pelaksanaan Syariat Islam.*

Fisher, Simon, (et. al). 2001. *Mengelola Konflik Ketrampilan dan Strategi untuk Bertindak.* Jakarta: The British Council, Indonesia.

Hadi, Amirul. 2010. *Aceh, Sejarah, Budaya dan Tradisi*, Jakarta: Yayasan Pustaka Obor Indonesia.

International Books. 1999. *People Building Pace, 35 Inspiring Stories From Around the World,* State of the World Forum.

Ishak, Otto Syamsuddin, (Ed.). 2001. Suara dari Aceh, Identifikasi Kebutuhan dan Keinginan Rakyat Aceh. Seri II : Resolusi Konflik. Jakarta: YAPPIKA.

Ismail, Fauzi dan Abdul Manan. 2014. *Syariat Islam di Aceh, Realitas dan Respon Masyarakat.* Banda Aceh: Ar-Raniry Press.

Kaoysyah dan Lukman Hakiem, 2000. *Keistimewaan Aceh Dalam Lintasan Sejarah.* Jakarta: Pinbuk

Koalisi NGO HAM Aceh, t.t. *Menyelamatkan Perdamaian atau Menghentikan Demiliterisasi*. Position Paper. Banda Aceh.

Komnas Perempuan. *Catatan Komnas Perempuan Tahun 2015.*

Leo R. Sandy and Ray Perkins, Jr. 2002. *The Online Journal of Peace and Conflict Resolution,* Issue 4.2, Spring 2002, dikutip dari

http://www.trinstitute.org/ ojper/4_ natp.htm

Mahkamah Syar'iyah Aceh. 2009. *Himpunan Perundang-Undangan tentang Mahkamah Syar'iyah Aceh.*

Muhibbuththabary. 2010. *Wilayah al-Hisbah di Aceh (Konsep dan Implementasi).* Banda Aceh: Yayasan PeNA

Ramsbotham, Oliver, (et. al). 2002. *Resolusi Damai Konflik Kontemporer: Menyelesaikan, Mencegah, Mengelola, dan Mengubah Konflik Bersumber Politik, Sosial, Agama dan Ras.* Penerjemah: Tri Budhi Sastrio. Ed. 1, Cet. 2. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada.

Setiadi, Ely M. dan Usman Kolip. 2011. *Pengantar Sosiologi: Pemahaman Fakta dan Gejala Permasalahan Sosial, Teori, Aplikasi, dan Pemecahannya.* Jakarta: Kencana Perdana Media Group.

Varshney, Ashutosh. 2002. *Konflik Etnis dan Peran Masyarakat Sipil; Pengalaman India*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama. Diterjemahkan dari *Ethnic Conflict and Civic Life: Hindus and Muslims in India.* New Haven & London: Yale University Press.

Wahab, Abdul Jamil. 2014. *Manajemen Konflik Keagamaan*. Jakarta:

Elexmedia Komputindo.

------------------------, 2015. *Harmoni di Negeri Seribu Agama, Membumikan Teologi dan Fiqh kerukunan.* Jakarta: Elexmedia Komputindo.

KEBEBASAN, TOLERANSI, DAN KERUKUNAN: Hubungan Antarumat Beragama di Kota Padang, Sumatera Barat [4]

Oleh Husni Mubarok

Pendahuluan

Ada dua kecenderungan cara pandangan para pengamat dan akademisi dalam memahami hubungan antar umat beragama di Padang, Sumatera Barat: pesimistis dan optimis. Pandangan pesimistis diwakili pengamat yang melihat kehidupan keagamaan di Padang bertentangan dengan prinsip kemerdekaan beragama atau berkeyakinan pada skala nasional. Mereka, misalnya, menyoroti peraturan pemerintah daerah yang bernuansa keagamaan, yang dikenal sebagai Perda Syariah (WI, 2008:22; Bush, 2008:7). Selain peraturannya itu sendiri, pengamat memandang bahwa penerapan Perda tersebut menghambat kemerdekaan warga negara dalam beragama atau berkeyakinan, di mana siswi beragama non-muslim terpaksa "menyesuaikan" diri dengan mengenakan jilbab layaknya siswi beragama Islam (Candraningrum & Febrianti, 2008).

[4] Sumber data pada tulisan ini mendasarkan diri pada publikasi hasil penelitian yang diterbitkan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama. Selain itu, kami mengonfirmasi data tersebut melalui wawancara dan Focused Group Discussion (FGD) bersama beberapa tokoh masyarakat di Kota Padang pada 26-30 Agustus 2018.

Amatan ini diperkuat dengan kenyataan bahwa masyarakat Minang di Padang, dan Sumatera Barat pada umumnya, mempunyai moto *Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah* (dikenal dengan singkatan ABS-SBK). Moto ini diyakini menjadi dasar pembentukan Perda, penerapan Perda yang diskriminatif, dan beberapa insiden diskriminasi dan kekerasan terhadap komunitas khususnya non-Islam selama ini di Padang.

Di sisi lainnya, pengamat lain cenderung berpandangan optimis terhadap situasi kerukunan umat beragama di Padang. Pandangan ini banyak diutarakan dalam Kongres Kebudayaan Minangkabau pada 23 September 2010 di Padang, Sumatera Barat. Dalam kongres tersebut, seperti pada kongres sebelumnya pada 1999, sejumlah akademisi dan praktisi memandang bahwa ABS-SBK adalah fondasi bagi bangunan toleransi dan kerukunan umat beragama di Padang. Seraya menyadari multi-tafsir, ABS-SBK dipandang cukup sebagai basis paradigma masyarakat Padang menghargai perbedaan dan bersikap ramah terhadap ciri dan gaya hidup yang berbeda dengan mereka sehari-hari (Abna, 1999; Syarifuddin, 2003). Pandangan ini begitu optimis bahwa prinsip luhur adat Minang dapat menjadi fondasi bagi kebhinekaan sebagaimana prinsip-prinsip Pancasila.

Dua pola pikir pemerhati dan akademisi terhadap kehidupan keagamaan di Padang yang pesimistis dan optimistis di atas mengandung bias yang saling menegasi satu sama lain dan kurang produktif bagi masa depan kerukunan umat beragama di Padang, dan di Indonesia secara umum. Pandangan pesimis cenderung mengabaikan potensi dan modal sosial yang berakar pada nilai kebudayaan yang terekspresikan pada petatah-petitih dan sistem adat.

Pandangan pengamat yang terlampau pesimis juga mengabaikan praktik kerukunan umat beragama sehari-hari sebagai aset perbaikan kekurangannya. Praktik tersebut cenderung dipandang sebagai pengecualian. Di sisi lain, pola pikir optimistis cenderung menutup mata terhadap fakta bahwa kemerdekaan beragama sebagian warganya, sebagaimana diatur dalam Konstitusi dan UU, masih perlu diupayakan, seperti kemungkinan pendirian rumah ibadah baru seiring perkembangan populasi umat beragama. Pandangan optimistis juga mengabaikan fakta tentang "kecurigaan" antar-pemeluk agama masih menjadi hambatan bagi kerjasama antar umat beragama sebagai salah satu wujud kerukunan. Alih-alih memberi harapan bagi masa depan kerukunan umat beragama di Padang, dua kecenderungan ini justru menutupi sejumlah kemungkinan memperbaiki hubungan antar umat beragama.

Tulisan ini berargumen bahwa masyarakat Padang pada dasarnya memiliki modal sosial yang memadai untuk membina dan mengembangkan kerukunan umat beragama, namun masih banyak tantangan yang perlu diperhatikan untuk mencapai kerukunan yang sesungguhnya. Kerukunan yang dimaksud sebagaimana tercantum pada Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 8 dan 9 Tahun 2006, "keadaan hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945." Kata kuncinya adalah toleransi, kesetaraan, dan kerjasama. Modal sosial yang dimaksud adalah praktik

kerukunan yang telah menjadi keseharian di level akar rumput. Tantangan yang paling besar adalah bagaimana kerukunan tersebut dilembagakan sehingga praktik kerukunan menjadi agenda bersama antara pemerintah dan komunitas agama-agama untuk menciptakan masyarakat inklusif. Argumen ini saya peroleh berdasarkan bacaan ulang terhadap beberapa tulisan hasil penelitian Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia dan konfirmasi dari beberapa tokoh kunci melalui wawancara tatap muka, serta diskusi terbatas dengan tokoh setempat secara simultan.

Setelah pendahuluan, tulisan ini akan memaparkan sejumlah konsep sebagai pendekatan, seperti kemerdekaan beragama atau berkeyakinan, toleransi, dan kerukunan umat beragama. Pada bagian itu, tulisan ini akan mendiskusikan perkembangan mutakhir debat teoretis dan model-model teori alternatif yang bisa menjadi cara pikir dalam mengamati dan menganalisis situasi kehidupan keagamaan di Padang. Setelah itu, tulisan ini akan mendiskusikan kerukunan di Padang dari masa ke masa secara sekilas. Aspek sejarah ini penting untuk memperlihatkan konteks wilayah yang menjadi area tulisan. Kemudian, tulisan ini akan mendiskusikan modal sosial yang dimiliki penduduk Padang untuk mengembangkan kerukunan di kota ini. Bagian berikutnya, tulisan akan menunjukkan sejumlah tantangan yang perlu dikembangkan untuk mencapai kerukunan substansial seperti ditekankan pada PBM 2006. Tulisan ini akan ditutup dengan kesimpulan disertai usulan rekomendasi, baik kepada pemerintah maupun organisasi non-pemerintah yang ingin masa depan kerukunan umat beragama di Padang, dan Indonesia secara umum, semakin cerah.

Kebebasan, Toleransi, dan Kerukunan

Sebelum lebih dalam mendiskusikan kerukunan umat beragama di Padang, tulisan ini terlebih dahulu akan mendiskusikan tiga konsep kunci: kebebasan, toleransi, dan kerukunan. Sejak merumuskan apa dan bagaimana bentuk negara, para pendiri bangsa juga telah memperdebatkan tentang bagaimana hubungan agama dan negara. Perdebatan tersebut terekam ketika mereka memperdebatkan perlu tidaknya menyertakan tujuh kata pada sila pertama tentang penerapan syari'ah Islam untuk penduduk muslim di Indonesia, yang kemudian dikenal sebagai Piagam Jakarta (Fachruddin, 2017). Beberapa tokoh kemerdekaan Indonesia dari wilayah Timur memprotes konsep Piagam Jakarta dengan alasan bahwa Indonesia bukan milik dan merdeka berkat satu golongan, melainkan berbagai pihak dari berbagai latar etnis dan agama (Anshori, 1976). Perdebatan tersebut juga mencerminkan perselisihan pendapat tentang bagaimana nasib anggota masyarakat yang berasal dari berbagai agama diperlakukan dan dilayani negara. Berangkat dari konteks tersebut, pelayanan terhadap umat beragama menjadi tanggungjawab negara melalui Kementerian Agama dan diatur dalam berbagai regulasi turunannya dari berbagai lini kehidupan. Pelayanan dan regulasi tersebut, singkatnya, kemudian menjadi konteks dan latar belakang diskusi lebih lanjut tentang kerukunan, toleransi, dan kebebasan.

Secara normatif, Indonesia telah merumuskan perihal kebebasan atau kemerdekaan beragama dalam konstitusi. Pasal 29 UUD 1945 secara jelas menyatakan bahwa "Indonesia adalah negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa" (pasal 1) dan "Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap

penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu" (pasal 2). Pada dua pasal ini, segenap penduduk Indonesia yang menganut agama atau kepercayaan yang berbeda-beda memperoleh jaminan kemerdekaan meyakini dan menjalankan keyakinannya itu. Jaminan pada konstitusi tersebut diperkuat oleh dua komitmen pemerintah Indonesia pada masa transisi dari rezim otoriter ke rezim demokratis: pengesahan UU tentang HAM, memasukkan pasal 28a-j, dan ratifikasi kesepakatan internasional tentang hak sipil politik. Ketiga pasal itu kemudian menjadi dasar para aktivis menuntut pemerintah memenuhi komitmennya itu ketika sekelompok warga diperlakukan tidak adil dan tidak setara karena keyakinan atau agama yang dia anut (LBH Jakarta, 2012; ILRC, 2008).

Sayangnya, insiden diskriminasi terhadap penganut agama tertentu di Indonesia itu memiliki dasar normatif. Perlakuan tak sepadan terhadap komunitas Ahmadiyah dibanding komunitas agama lainnya misalnya merujuk pada UU PNPS No. 1 Tahun 1969 tentang Penodaan dan atau Penistaan Agama. Sekelompok orang mendesak pemerintah menutup ruang gerak kelompok keagamaan yang dianggap sesat atas dasar UU PNPS tersebut. Lebih jauh, para pelaku masuk bui karena mempertahankan apa yang mereka yakini. Belakangan, kriminalisasi terhadap kelompok keagamaan yang dinilai sesat itu melalui UU Internet dan Teknologi Informasi (ITE) yang memasukkan klausul penodaan agama melalui alat-alat elektronik. Sejak 1998-2011, UU penodaan agama telah menjerat dan memenjarakan 120 orang (Crouch, 2012:515). Data warga negara yang dipenjara menimbulkan

kontroversi. Pada satu pihak, kasus-kasus kriminalisasi terhadap warga atau kelompok yang dianggap "menyimpang" atau "menodai" agama memperlihatkan negara telah merenggut kemerdekaan penduduk menganut agama atau keyakinannya sendiri, prinsip yang telah dijamin Konstitusi.

Tak hanya pada level UU, regulasi turunannya seperti Peraturan Daerah yang lebih dikenal sebagai Perda Syari'ah membatasi ruang gerak warga negara dalam beragama dan menjalankan ajarannya sesuai dengan tafsir yang diyakininya. Menurut data Komnas Perempuan, 155 kabupaten/kota di Indonesia telah memproduksi setidaknya 327 Perda bernuansa agama (Komnas Perempuan Dataset, 2015). Regulasi lokal itu mengatur mulai dari cara berpakaian untuk perempuan, moralitas, alkohol dan narkoba, ritual agama, pengelolaan zakat, pendidikan Alqur'an, regulasi tentang non-Islam (Crouch, 2007:9). Sebagai contoh, penerapan Perda tentang tata nilai di Padang yang mewajibkan siswi di sekolah negeri memakai jilbab sehingga beberapa siswi non-muslim terpaksa "menyesuaikan" diri dengan kewajiban tersebut. Pada saat yang sama, konsep jilbab dalam Islam tidak bermakna tunggal atau ada beragam pandangan, di mana jilbab misalnya tidak harus menutupi rambut. Pada contoh tersebut, peraturan daerah bernuansa agama terbukti menjadi salah satu faktor menjegal kemerdekaan dan kebebasan warga negara.

Mengapa regulasi seperti di atas menjadi hambatan bagi kebebasan dan kemerdekaan beragama di negara semacam Indonesia? Menurut John Rawls (2001) dan Ahmed An-Na'im (2008), regulasi bernuansa agama mengekang kebebasan warganya karena regulasi tersebut mendasarkan pada doktrin

komprehensif atau ajaran agama tertentu. Sementara warga menafsirkan ajaran agama secara berbeda, peraturan atas dasar agama hanya mengakomodasi sebagian tafsir dan mengekang tafsir yang lain. Padahal, menurut An-Na'im, seseorang yang ingin menjalankan agama dan keyakinan dengan tenang memerlukan negara sekular yang aturan mainnya ditentukan berdasarkan pada prinsip hak asasi manusia, konstitusi, dan kewarganegaraan (An-Na'im, 2008:84). Pandangan Rawls maupun An-Naim mengandung implikasi bahwa kebebasan beragama atau berkeyakinan hanya akan terpenuhi jika regulasi tersebut dihapus dan hukum ditegakkan secara adil.

Pertanyaannya mengapa penghapusan regulasi berbasis agama tidak otomatis menghilangkan pengekangan terhadap kebebasan beragama/berkeyakinan? Misalnya, Mahkamah Konstitusi (MK) telah memutuskan bahwa pada kartu tanda penduduk (KTP) tidak ada lagi kewajiban mencantumkan agama "resmi" pada kolom agama. Ini artinya, warga negara dari kelompok penghayat kini dapat secara eksplisit mencatatkan aliran kepercayaan pada kolom agama di KTP. Pengakuan tersebut pada gilirannya menjadi dasar pelayanan dari pemerintah setara kepada kelompok penghayat. Namun demikian, keputusan MK terimplementasi secara bervariasi dari satu daerah ke daerah lain. Ada daerah yang sudah menjalankan putusan tersebut dan ada daerah yang belum menjalankannya. Di sisi lain, ada regulasi nasional yang dinilai mengekang kebebasan beragama atau berkeyakinan tetapi terlaksana secara bervariasi juga. Misalnya, UU PNPS 1965 tidak selamanya berlaku, atau UU tersebut berlaku pada kasus tertentu tetapi tidak pada kasus lainnya (Bagir, 2017). Ini

artinya, ada hal lain di luar regulasi dan norma hukum yang memungkinkan atau menghambat hak warga negara mereka peroleh. Perlu penjelasan alternatif untuk memahami hubungan antara norma hukum dan implementasinya di masyarakat yang menjamin kemerdekaan beragama dan berkeyakinan.

Salah satu jawaban alternatif terhadap pertanyaan di atas adalah konsep toleransi. Para ahli mendefinisikan toleransi dengan berbagai pendekatan dan alat ukur yang sudah sedemikian rinci (Ali-Fauzi, Bagir, & Rafsadi, 2017:161-170). Tulisan ini secara khusus merujuk definisi toleransi yang dirumuskan Michael Walzer dalam bukunya *On Toleration* (1997). Walzer menyebut tiga syarat toleransi. Pertama, ada hal yang tidak disukai dari orang atau kelompok tertentu. Ketidaksukaan itu bisa jadi sikap, perilaku, cara beribadah, cara berniaga, dan seterusnya. Kedua, toleransi datang dari pihak yang dominan atau yang punya kuasa untuk menindas. Pihak tak berdaya tidak masuk ke dalam wacana toleransi karena mereka sudah dengan sendirinya akan menghormati pihak berkuasa karena mereka tak berdaya. Ketiga, pihak dominan atau berkuasa tersebut menahan diri untuk membinasakan, mengenyahkan, menghilangkan, meminggirkan, memojokkan, dan seterusnya (Walzer, 1997:11-12). Singkatnya, toleransi adalah kesediaan pihak dominan menanggung beban perbedaan yang tak disukai dari pihak lain yang lebih lemah sehingga dia mampu menahan diri untuk melenyapkan pihak yang tak disukainya itu dari lingkungannya.

Definisi Walzer membantu kita memahami hubungan antar umat beragama di Indonesia yang bervariasi. Betapapun

regulasi telah dihapuskan, seperti dalam kasus putusan MK terhadap kelompok penghayat, tidak lantas kebebasan berkeyakinan kelompok penghayat terjamin. Kerangka teori toleransi ala Walzer menyediakan kerangka pemahaman bahwa kelompok dominan yang toleran kepada pihak yang tak berkuasa dan tak disukai menjadi penentu sejauh mana kebebasan kelompok rentan ini bisa terpenuhi. Di wilayah di mana toleransi dalam kerangka itu tersebut cukup, kebebasan komunitas yang tak disukai kelompok dominan akan terpenuhi dan terjamin. Di wilayah yang tingkat toleransinya rendah, kelompok tak berdaya sulit memperoleh kemerdekaan menjalankan agama yang diyakininya.

Kerangka analisis Walzer tersebut diperkuat temuan riset Jeremy Menchik dalam bukunya, *Tolerance without Liberalism* (2016). Menchik menemukan bahwa toleransi di Indonesia tidak identik dengan liberalisme. Sementara liberalisme menekankan pada kebebasan individu, toleransi di Indonesia cenderung bersifat komunal. Menurutnya, toleransi komunal "…*as the willingness to 'put up' with ideas or groups that one rejects, with rights defined by group membership* [kesediaan menerima tanpa mengeluh atas ide atau grup yang ditolak, yang mana haknya didefinisikan anggota komunitas, *ed.*] (Menchik, 2016:146). Hal ini dia temukan dari cara pandang elit-elit agama Islam, yang diwakili NU, Muhammadiyah, dan Persis yang terbukti toleran terhadap agama-agama dunia, tetapi tidak menerima kehadiran komunitas seperti Ahmadiyah. Menurutnya, toleransi komunal ini disebabkan patahan sejarah (*path dependency*) yang arahnya sampai kapan pun akan demikian (Menchik, 2016:21).

Penjelasan Jeremy Menchik terhadap situasi toleransi di Indonesia relatif meyakinkan, meski ada beberapa pertanyaan yang belum terjawab. Kenapa persekusi dan diskriminasi terhadap komunitas Ahmadiyah tidak terjadi di seluruh wilayah di mana komunitas Ahmadiyah tumbuh dan berkembang? Artinya, tidak ada jawaban memuaskan dari Menchik kenapa di wilayah tertentu Ahmadiyah bisa hidup berdampingan dan bahkan bekerja sama dengan kelompok agama yang dinilai akan menjadi pelaku persekusi di wilayah lain. Untuk menjawab pertanyaan tersebut, kita memerlukan alat analisis yang lebih tajam dari kerangka teori toleransi.

Michael Walzer sebenarnya merumuskan stratifikasi toleransi yang bisa menjadi model analisis. Menurutnya, toleransi ada di posisi tengah-tengah di mana ada dua tangga di bawah toleransi dan dua tangga yang melampaui toleransi (gambar 1.1).

gambar 1.1: Tingkatan toleransi

Pihak dominan tidak peduli terhadap komunitas rentan.

Pihak dominan membiarkan karena kasihan kepada kelompok rentan.

TOLERANSI - kelompok dominan menahan diri mempersekusi kelompok rentan.

Kelompok dominan bersedia mempelajari hal yang tidak mereka sukai dari komunitas minoritas,

Kelompok dominan merangkul kelompok yang tak disukai tadi menjadi bagian dari komunitas sebagai wujud keberagaman.

Gagasan ini sebetulnya sudah dirumuskan secara memadai dalam kerangka konseptual Survei Indeks Kerukunan oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian

Agama Republik Indonesia. Dalam survei tersebut, kerukunan terdiri dari tiga komponen: toleransi, kesetaraan, dan kerjasama (Muntafa, Ulum, & Daulay, 2017:10-13). Toleransi dalam survei ini diartikan menghormati, menerima, jujur, dan berinteraksi dengan orang yang berbeda. Kesetaraan mengandung arti tidak ada superioritas, tidak diskriminatif, dan memiliki kesempatan yang sama. Adapun kerjasama dalam kerukunan dimaknai sebagai kesediaan semua pihak bekerja secara bersama-sama dalam bidang sosial keagamaan. Manakala mendengar kata kerukunan maka di dalamnya harus tercakup toleransi, kesetaraan, dan kerjasama antar umat beragama. Oleh karenanya, tulisan ini, cenderung menggunakan perspektif kerukunan alat analisis yang komprehensif dalam membaca situasi di Kota Padang. Tujuan utama menggunakan perspektif kerukunan adalah mendorong komunitas agama-agama dan negara mengevaluasi diri dan meningkatkan hubungan antar umat beragama ke arah kerukunan yang inklusif, kerukunan yang mencerminkan kerjasama dalam berbagai bidang untuk kemajuan kota dan masyarakatnya.

Lalu apa langkah-langkah yang mungkin dikerjakan untuk mencapai antar umat beragama yang inklusif tersebut? Jawaban normatif biasanya merujuk pada dialog antar umat beragama. Penelitian-penelitian mutakhir memperlihatkan bahwa dialog antar umat beragama sudah tidak memadai. Dialog biasanya hanya melibatkan elit agama yang memiliki keilmuan yang spesifik tentang teologi agama yang diyakininya. Dialog tersebut jarang berimplikasi pada bagaimana kerjasama inklusif di kalangan non-elit beroperasi sehingga masyarakat yang bebas, toleran, dan rukun tercapai. Untuk mengatasinya, Lattu (2014) mengusulkan empat model *engagement* (keterlibatan) di masyarakat: Struktural, asosiasi,

sehari-hari, dan simbolik. Pelibatan struktural maksudnya adalah komitmen pemerintah dalam memfasilitasi forum-forum dialog, komunikasi, dan interaksi antarumat beragama. Komitmen hanya bermakna positif jika kita ukur dari tindakan, bukan perkataan. Sementara tiga model *engagement* lainnya lebih banyak berangkat dari bawah, dari masyarakat dalam kehidupan sehari-hari, termasuk praktik budaya.

Sampai di sini, kita telah mendiskusikan konsep kunci, kebebasan, toleransi, dan kerukunan untuk melihat bagaimana seharusnya memahami hubungan antar-komunitas agama dan hubungan antara agama dan negara. Secara normatif, negara berjanji melindungi kebebasan atau kemerdekaan warga negara beragama atau berkeyakinan dan menjalankan ajarannya. Namun, pada kenyataannya, kebebasan tersebut terkait erat dengan tingkat toleransi warga kelompok dominan untuk menahan diri, atau lebih jauh merangkul kelompok rentan sebagai bagian dari komunitasnya. Situasi terakhir itu, saya sebut sebagai kerukunan di mana bukan berarti tidak ada kekerasan atau diskriminasi, melainkan terjadi kerjasama antar kelompok di masyarakat secara sukarela. Konsep kunci ini akan menjadi alat teropong untuk mengurai dan melihat lebih dekat bagaimana kerukunan di kota Padang, Sumatera Barat.

Demografi dan Dinamika Sosial Kota Padang

Sopir taksi yang mengantar saya dari Bandar Udara Minangkabau menuju penginapan bercerita bahwa di Kota Padang tidak ada yang disebut etnis Padang, melainkan etnis Minang dan etnis lainnya. "Padang ini dulunya tanah kosong sampai orang Belanda menggunakannya sebagai tempat

singgah perjalanan bisnis jalur laut. Orang pedalaman dari beberapa daerah kemudian berdatangan ke sini untuk mencari nafkah. Setelah itu, lahirlah yang disebut Padang," kisahnya. Kisah sopir taksi itu rupanya dikonfirmasi sejarawan Taufik Abdullah dalam pengantar untuk buku *Sengketa Tiada Putus* (2010) karya Jeffrey Hadler. Menurutnya, Padang adalah pesisir Barat wilayah di mana penduduk Minangkabau dari berbagai wilayah bermigrasi. Selain karena di pedalaman Sumatera Barat lahan pertanian sudah semakin terbatas, Padang menjanjikan pekerjaan dan penghasilan tanpa harus bertani (Abdulah, 2010:xxviii). Berdasarkan cerita itu, Padang karenanya adalah kota kosmopolitan yang telah dihuni penduduk dari berbagai etnis, suku, agama, dan adat.

Selain sebagai ibu kota Provinsi Sumatera Barat, Padang juga adalah kota terbesar di pantai barat pulau Sumatera. Kota yang memiliki luas 694,96 km^2 ini terdiri dari 11 kecamatan dan 104 kelurahan/desa. Kota yang jumlah penduduknya 927.168 jiwa ini dihuni oleh berbagai latar etnis, yakni Minangkabau, Jawa, Tionghoa, Nias, Mentawai, Batak, Aceh, Tamil, dan lain-lain. Sejak tahun 1990, 91 persen penduduk Kota Padang berasal dari etnis Minangkabau. Adalah wajar jika secara umum, Kota Padang menganut dan menjalankan adat dan tradisi Minang. Menurut catatan sejarah, suku Nias sempat menjadi minoritas terbesar kedua setelah Belanda membawa mereka sebagai pekerja kasar. Suku Nias di Padang sudah berbaur dan beradaptasi sehingga suku ini kemudian dikenal sebagai Nias Padang. Dari segi agama, mayoritas penduduk Kota Padang beragama Islam, 839.200 orang; Katolik, 12.156 orang; Kristen, 6.617; Budha, 2.598 orang; dan, Hindu, 1.152 orang (BPS Kota Padang 2018, 172). Berdasarkan data tersebut, populasi penduduk Kota Padang beragam dari sisi etnis dan agama, meskipun keberagaman penduduknya

itu asimetris di mana *gap* jumlah antara mayoritas (Islam dan suku Minang) dengan minoritas (agama dan suku lain) sangat jauh.

Jarak jumlah penduduk yang asimetris ini juga tampak pada narasi kolektif masyarakat Kota Padang tentang *Adat Basandi Syara, Syara Basandi Kitabullah* (ABS-SBK). Narasi ini tidak pernah dapat dipisahkan dari peristiwa perang Padri yang dipimpin Tuanku Imam Bonjol. Perang Padri begitu menentukan karena bukan saja memberontak pemerintahan kolonial, tetapi juga mendesakkan reformasi Islam yang menentang sejumlah tradisi lama yang tercermin dalam adat Minangkabau. Pergolakan antara reformis Islam yang dibawa Padri dan kelompok adat melahirkan formulasi *adat basandi syara, syara basandi adat* sebagai jalan keluar peperangan tersebut (Hadler 2010, xi). Misalnya, perihal tanah ulayat yang menurut ajaran Islam tertentu harus dibagi ahli waris jika keluarga meninggal dunia, sementara adat Minang mempertahankan tanah pusaka atas dasar filosofi adat, mempertahankan tanah leluhur di bawah kendali garis keturunan.

Perang Padri sendiri, menurut Taufik Abdullah, menandai bukan semata perkara perbedaan pandangan ideologi, tetapi juga mencerminkan persoalan ekonomi politik lantaran konteks dan kebijakan pemerintahan Belanda yang berubah. Pada masa itu, penduduk pribumi diwajibkan bekerja rodi pada masa tanam paksa, kecuali para penghulu. Orang pribumi yang cukup uang, mereka berkumpul dan membentuk penghulu sendiri agar terbebas dari tanam paksa dan kerja rodi. Karena masa kejayaan kopi berakhir dan menurun, pemerintah kolonial Belanda mulai memperkenalkan pajak, dengan atau tanpa persetujuan penghulu.

Inilah cikal bakal pemberontakan masyarakat Padang, atau Minang secara umum, terhadap penjajah (Abdullah, 2010:xxxiv).

Pada masa awal kemerdekaan, sekitar tahun 1950-an, formulasi berubah dengan menambahkan *kitabullah*. Inovasi ini diyakini telah memberi kesan yang berbeda di mana *kitabullah* di atas adat (Hadler, 2010:xii). Penambahan *kitabullah* ini berimplikasi pada sistem kepemimpinan adat lebih kompleks. Sejak saat itu, imam dan khatib memiliki peran penting secara formal dalam struktur adat. Inilah yang kemudian dikenal dengan *tigo sejarangan*, tiga model kepemimpinan yang terdiri dari nini mamak, alim ulama, dan cerdik pandai. Konsep ini muncul pada kongres adat pada 1953, yang mana para peserta memperdebatkan konsep ini (Abdullah, 2010: xxxii).

Kongres adat yang secara khusus mendiskusikan ABS-SBK diadakan pada awal reformasi. Kegiatan yang diselenggarakan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) tingkat provinsi dan lembaga lainnya ini sebagai respons terhadap perubahan yang tengah terjadi di tingkat nasional, yang dinilai akan berimbas terhadap masyarakat bawah. Salah satu perdebatan yang bisa dikemukakan di sini adalah mengenai apa makna *basandi* dalam rumusan ABS-SBK? Bachtiar Abna, dosen Fakultas Hukum Unand, Padang, misalnya mengatakan bahwa *basandi* bermakna penopang tiang, yang mana tiang (adat) tersebut tetap bisa berdiri, namun akan lapuk jika tidak ada topangan, yang dalam hal ini syara, atau ajaran Islam (Abna, 2000:2).

Perspektif Islam sebagai penopang mewujud dalam kebijakan daerah setelah pemerintah daerah mengemban otoritas lebih besar dari sebelumnya. Salah satu tuntutan

reformasi yang kemudian ditetapkan pemerintah Indonesia tentang otonomi daerah, di mana pemerintah daerah memiliki kewenangan dalam menentukan arah kebijakan sosial ekonomi dan politik. Kementerian keuangan, Kementerian Luar Negeri, Kementerian Pertahanan, dan Kementerian Agama adalah empat isu yang merupakan lembaga di bawah pemerintahan pusat. Pemberian kewenangan terhadap pemerintah daerah ini ditanggapi dengan beragam bentuk, salah satunya penetapan hukum Islam sebagai inspirasi dalam kebijakan-kebijakan daerah yang kemudian dikenal sebagai Perda Syari'ah. Kota Padang adalah satu di antara kota yang menetapkan kebijakan Perda tersebut pada masa awal otonomi daerah. Ketok palu antara pemerintah Kota Padang dan anggota dewan legislatif menimbulkan kontroversi, atau oleh sebagian pengamat disebut sebagai Perda Syari'ah atau Perda diskriminatif (Komnas Perempuan, 2015; Bush, 2008).

Singkatnya, dari segi agama dan etnis penduduknya, Kota Padang adalah kota yang beragam, tetapi jumlah mayoritas minoritasnya asimetris atau jarak antara penduduk mayoritas dan minoritasnya antara 9 banding 1. Hubungan antara komunitas agama, khususnya antar komunitas Islam di Sumatera Barat secara umum dalam sejarahnya dinamis. Sebagian kelompok menginginkan penerapan Islam yang murni, sebagian lainnya ingin mempertahankan adat. Perang Padri menandai pertarungan pengetahuan tersebut di mana perang saudara berlangsung hingga semua pihak sampai pada kesepakatan yang dirumuskan dalam *adat basandi syara, syara basandi kitabullah* (ABS SBK). Narasi ABS SBK itu pada masa reformasi kemudian membuahkan kebijakan kontroversial bernuansa agama, atau Perda Syari'ah. Dalam konteks demografi, sosial, dan politik demikian, bagaimana situasi

hubungan antar agama di Kota Padang? Bagaimana situasi kemerdekaan beragama atau berkeyakinan di Kota Padang?

Kemerdekaan Beragama Berkeyakinan di Kota Padang

Bagaimana memahami Kota Padang dari sudut pandang kemerdekaan beragama dan berkeyakinan? Berdasarkan laporan tahunan kemerdekaan beragama dan berkeyakinan yang diterbitkan The Wahid Foundation, Setara Institute, dan CRCS UGM, Kota Padang bukanlah kota istimewa dalam hal kemerdekaan beragama atau berkeyakinan di Indonesia dibanding kota lainnya. Insiden pelanggaran kemerdekaan beragama atau berkeyakinan di Kota Padang tidak sebanyak di kota-kota lain di Indonesia. Dibanding Tasikmalaya atau Cirebon di Jawa Barat misalnya, yang dalam satu tahun bisa jadi tiga sampai empat kasus, insiden di Kota Padang rata-rata satu insiden per tahun. Kadangkala, laporan-laporan tahunan tidak mencatat insiden pelanggaran kemerdekaan beragama atau berkeyakinan.

Meski dari segi jumlah tidak banyak, kasus yang muncul di Kota Padang menjadi isu nasional. Salah satu kasus paling menarik perhatian media nasional bahkan internasional adalah pidana penodaan agama terhadap Alexander Aan. Calon pegawai negeri di kantor Bappeda Kabupaten Dharmasraya ini dihukum atas tuduhan penghinaan, penghasutan, dan mendorong ateisme. Kasus ini bermula ketika Aan mengunggah pernyataan di akun Facebook pribadi tentang pikiran ateisme seperti "Tuhan tidak ada". Dia juga membuat grup di Facebook dengan nama Minang Atheist, yang di dalamnya memuat beragam pernyataan perihal

pikiran-pikiran ateisme. Setelah mengalami kekerasan fisik, pengadilan negeri Muaro menetapkan Aan bersalah dan menjatuhkan hukuman dua setengah tahun dan denda 100 juta pada Juni 2012 berdasarkan pada UU ITE 2008 (*VOAIndonesia,* 2012).

Berbagai lembaga yang menyuarakan HAM menilai kasus ini sebagai pelanggaran HAM. Amnesti Internasional misalnya menyatakan bahwa putusan pengadilan terhadap Aan semata-mata hukuman atas keyakinan dan kebebasan berekspresi yang dilontarkan di media sosial. "Individu (termasuk kasus Aan) yang ditahan atau dipenjara (itu) semata karena menjalankan secara damai hak mereka atas kebebasan berekspresi atau berpikir, berkeyakinan atau beragama, dan berkepercayaan, sebagai tahanan nurani (*prisoners of conscience*). Sementara itu, Kelompok Kerja PBB tentang Penahanan Sewenang-wenang telah menyatakan: 'hukum internasional tidak membolehkan pembatasan kebebasan berpendapat atau berkeyakinan yang berbeda dengan keyakinan keagamaan populasi mayoritas atau dari yang ditetapkan suatu negara'" (Amnesti Internasional, 2014:28).

The Indonesia Legal Resource Center (ILRC) memberi penilaian berbeda. Menurut lembaga ini kasus Aan memperlihatkan bagaimana negara menyalahgunakan hukum di Indonesia. "Sebenarnya pasal 28 (2) ITE diterapkan untuk kasus ujaran kebencian melalui media internet, bukan tentang penodaan agama. Ini berarti aparat penegak hukum (hakim, jaksa, dan polisi) telah salah menerapkan ketentuan pasal tersebut, dan menyalahgunakan ketentuan pasal itu. Hal inilah yang menimbulkan ketidakpastian hukum yang berakibat pada diskriminasi dalam penegakan hukum" (ILRC

2012, 5). Perhatian dari banyak pihak menunjukkan bahwa kasus ini menjadi preseden yang secara sistemik bisa menjadi alat kriminalisasi terhadap pandangan, ideologi, dan keyakinan yang dianggap tidak umum di masyarakat. Melalui kacamata hak asasi manusia, negara dianggap telah melanggar kemerdekaan Aan dalam mengekspresikan keyakinan dan pandangan dunianya tentang agama.

Kasus lain yang mengundang perhatian nasional dan internasional adalah penerapan regulasi daerah tentang kewajiban menggunakan pakaian muslim di sekolah negeri. Kebijakan tersebut tertuang dalam Instruksi Walikota yang mewajibkan siswi sekolah umum mengenakan jilbab tahun 2005. Regulasi ini mendorong sejumlah siswi non-muslim terpaksa mengenakan jilbab ke sekolah dengan berbagai alasan, salah satunya enggan berpolemik dan ingin selesai sesuai jadwal sekolah. *Majalah Tempo* memuat artikel dan liputan khusus tentang penerapan regulasi yang diskriminatif ini (21 April 2008). Sementara itu, *Asianews.it* memuat laporan tentang pemaksaan penggunaan jilbab kepada siswi non-muslim berdasarkan regulasi tersebut. Selain *Majalah Tempo* dan *Asianews*, Komnas Perempuan meletakkan regulasi tersebut dalam daftar kebijakan daerah diskriminatif (Komnas Perempuan, 2015:30).

Beberapa kasus lain seperti soal pendirian rumah ibadah baru, pendirian bangunan terkait kegiatan keagamaan, dan kegiatan sosial yang dicurigai bermotif proselitisasi adalah di antara kasus yang kurang mendapat perhatian nasional, apalagi internasional, di luar dua kasus di atas. Menggunakan perspektif kemerdekaan dan norma hukum, pemerintah Kota Padang dinilai melakukan pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan. Negara, baik pemerintah, parlemen,

maupun penegak hukum, wajib bertanggungjawab atas pelanggaran tersebut. Namun begitu, kacamata kemerdekaan beragama dan berkeyakinan menempatkan negara sebagai satu-satunya pihak yang bertanggungjawab atas situasi tersebut. Prinsip hak asasi manusia mewajibkan negara menghormati, melindungi, dan memenuhi kemerdekaan beragama dan berkeyakinan warga negara.

Sebagaimana diuraikan pada bagian awal tulisan ini, menekankan persoalan kehidupan keagamaan hanya kepada negara problematis. Pertama, negara adalah konsep abstrak yang hanya diisi dan dijalankan oleh sebagian warga negara yang kebetulan menjadi pejabat. Sebagai warga, tentu dia memiliki aspirasi. *Kedua*, di negara demokratis, pejabat mencerminkan wajah warganya. Wajah masyarakat yang kurang ramah kelompok rentan, khususnya terkait keyakinan agama, akan tercermin pada kebijakan negara yang ingin dipandang selaras dengan para pemilihnya. Terakhir, prinsip HAM menekankan kemerdekaan pada level individu, bukan kelompok. Sementara itu, aksi dan reaksi pada berbagai insiden ketegangan kehidupan keagamaan di Indonesia, khususnya Padang, melibatkan komunitas yang lebih luas. Untuk itu, tulisan ini perlu beranjak pada model analisis lain yang coba melihat persoalan kehidupan keagamaan baik dari sisi negara maupun masyarakat. Sebagaimana telah disinggung di atas, analisis yang dimaksud adalah toleransi.

Dari Kemerdekaan ke Toleransi Umat Beragama

Bagaimana tingkat toleransi di Kota Padang? Setara Institute adalah satu di antara lembaga yang melakukan pemantauan tingkat toleransi di kota/kabupaten di Indonesia. Lembaga ini memantau "kebijakan-kebijakan pemerintah kota, tindakan-tindakan aparatur pemerintah kota, perilaku

antar entitas di kota—warga dengan warga, pemerintah dengan warga, dan relasi-relasi dalam heterogenitas demografis warga kota" (Setara Institute, 2017:2). Secara lebih rinci, definisi tersebut diturunkan ke dalam enam variabel yang dinilai: RPJMD Kota, Peraturan daerah/kebijakan kota lainnya, tindakan nyata pemerintah, pernyataan pejabat pemerintah, peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dan berkeyakinan, dan demografi agama tahun 2010. Berdasarkan pemantauan itu, Kota Padang menempati ranking ke-9 paling bawah dengan skor 3,75. Sementara skor tertinggi 5,90 diraih oleh Kota Manado. Ini artinya, ada banyak hal dan tantangan yang perlu dibenahi di Kota Padang dilihat dari enam variabel dalam survei di atas.

Bila dilihat dari variabel-variabel yang dipakai, pengindeks-an toleransi kota di atas memberi tempat terlalu besar kepada negara. Informasi tentang sikap dan pandangan masyarakat kurang tampak. Sejauh mana penduduk Kota Padang bersedia bertetangga dengan orang atau kelompok yang paling tidak disukai? Sejauh mana penduduk Kota Padang bersedia daerahnya dipimpin oleh warga yang mereka tidak sukai? Sejauh mana penduduk Kota Padang bersedia sekolah negeri di wilayahnya menerima guru dari kelompok yang mereka tidak sukai? Sejauh ini, tidak ada data yang *reliable* untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas dan untuk menyaingi *scoring* yang disusun Setara Institute. Sayangnya, sampai saat ini belum ada survei opini publik di Sumatra Barat, khususnya di Kota Padang, yang menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut.

Betapapun belum ada data yang *reliable* untuk pertanyaan-pertanyaan di atas, sejumlah cerita anekdot atau kurang sistematis yang menggambarkan penduduk kota

secara keseluruhan terkait toleransi. *Pertama*, praktik toleransi di akar rumput. Eko Cahyono, penganut Katolik dan staf di Keuskupan Kota Padang, menjadi Ketua RT di Perumahan Jondul Rawang, Mata Air, Padang Selatan. Eko menjadi ketua RT selama tiga periode berturut-turut di tengah anggota warganya mayoritas muslim. Menurutnya, selama di Jakarta rame-rame menolak Basuki Tjahaya Purnama sebagai calon gubernur DKI Jakarta karena agamanya berbeda dari mayoritas, tidak ada seorang pun anggota warganya yang protes karena dipimpin non-muslim. Dia berkisah bahwa setiap kali perayaan Natal, dia bersama umat Kristen dan Katolik lainnya mengadakan pertemuan silaturahmi dengan mengundang warga sehari setelah perayaan. Mereka sengaja tidak memasak untuk menghormati tamu muslim yang mungkin tidak bisa memakan yang dimasak non-muslim. "Begitu juga dengan perayaan hari raya kurban. Sebagai pengurus RT, saya mengatur kegiatan memanggang daging sate bersama-sama, malam setelah umat Islam merayakan hari raya. Semua orang *happy*, termasuk para pemuda," tuturnya (Wawancara Eko Cahyono, staf Keuskupan Agung Kota Padang, 26 Agustus 2018). Kisah ini tentu saja kontras dengan skor Kota Toleran karena, selain *anecdotal*, cerita ini terjadi di akar rumput.

Kedua, praktik toleransi di dalam kebudayaan dan tradisi. Kita dapat menemukan praktik toleransi pada tradisi *pencelupan* antara penduduk Nias-Kristen dan Minang-Muslim sebagaimana terjadi di kelurahan Mata Air, Padang Selatan. Pencelupan ini dilakukan dua hal: Merembukkan aktivitas sosial dengan tokoh Minang-Muslim setempat dan Nias-Kristen berperan dalam aktivitas sosial. Bukan hal aneh di kelurahan Mata Air ketika Rukun Warga misalnya dipimpin penduduk beragama Kristen betapapun penduduk mayoritas

muslim. Syarat kepemimpinan dalam konteks ini bukan latar belakang agama atau identitas lainnya, melainkan kemampuan manajerial atau pengelolaan sumber daya di masyarakat (Sefriyono, 2014:85-86). Lagi-lagi, praktik ini mungkin tidak akan tercatat sebagai praktik toleransi Kota Padang karena terjadi di akar rumput yang sifatnya kasus per kasus.

Contoh praktik toleransi *ketiga* adalah *Malakok* atau pembauran ala Minangkabau. "Malakok merupakan proses pemasukan (peleburan) pendatang baru ke dalam struktur pasukuan asal, maupun kesepakatan nagari membentuk suku baru bagi pendatang baru" (Sefriyono, 2014:88). Malakok umumnya hanya berlaku bagi mereka yang satu suku dengan akan dileburkan, dalam hal ini sesama Minang, atau etnis lain namun beragama Islam. Hal ini mendasarkan diri pada ABS-SBK yang menekankan pada kesamaan adat atau agama. Meski demikian, nagari Sungai Buluah, Kecamatan Batang Anai, Kabupaten Padang Pariaman merupakan pengecualian. Di nagari ini, Malakok terjadi tidak saja dengan mereka yang sesama etnis Minang atau seagama, melainkan juga lintas agama dalam hal ini Nias-Kristen. Mereka mengikuti ritual dan proses Malakok sebagaimana mestinya. Pengakuan dan penerimaan ini memungkinkan nagari memberi *datuak* baru yang etnisnya Nias sekaligus Kristen (Sefriyono, 2014:89-90).

Dilihat dari praktik ini, penduduk Padang telah melakukan apa yang oleh Walzer disebut sebagai melampaui toleransi, di mana pihak dominan tidak saja menahan diri tidak menghakimi apalagi menindak kelompok rentan di luar hukum, melainkan merangkulnya. *Malakok* atan Pencelupan adalah di antara contoh yang menunjukkan hal itu. Namun demikian, praktik melampaui toleransi itu terjadi di

masyarakat akar rumput, belum menyentuh level elit, apalagi sistematis menjadi kebijakan publik yang siapa pun walikotanya, masyarakat berbaur dan bergaul. Praktik toleransi di akar rumput perlu di-*scaling up* dari akar rumput ke level elit atau kebijakan publik.

Di samping cerita baik di atas, kisah-kisah *anecdotal* yang sebaliknya juga tidak sulit ditemukan. Pada beberapa insiden, praktik kurang toleran itu terjadi karena ketiadaan kepercayaan antar umat beragama. Seperti juga telah disinggung pada bagian awal tulisan, hubungan antar umat beragama di Padang, sebagaimana kota-kota lainnya di Indonesia, masih menyimpan kecurigaan akan terjadinya proselitisasi atau bujuk rayu perpindahan agama di masyarakat. Kecurigaan ini tampak sekali dalam beberapa insiden. Misalnya, protes keras muncul terhadap sebuah rumah sakit swasta yang dinilai menyebarkan ajaran agama tertentu. "Saudara saya pernah menjadi pasien di rumah sakit tersebut. Betul bahwa pihak rumah sakit menawarkan untuk didoakan oleh salah seorang staf. Tetapi, pasien bisa menolaknya jika tidak berkenan. Saat itu, keluarga menolak tawaran itu. Pihak rumah sakit tidak pernah menawarkan lagi selama saudara saya itu di rumah sakit tersebut," tutur Sudharma, anggota FKUB Provinsi Sumatera Barat perwakilan Buddha (wawancara 26 Agustus 2018).

Sudharma juga bercerita pengalaman komunitas Buddha, dalam hal ini Buddha Tzu Chi, yang diprotes ketika pemusnahan etnis Rohingya dilakukan di antaranya komunitas Buddha di Myanmar. Dia menurutkan,

> Saat itu, berbagai organisasi keagamaan Islam datang ke kantor Buddha Tzu Chi. Orang-orang di Tzu Chi ini *kan* pengusaha. Mereka kurang mengerti agama dan politik

> di Padang. Orang Tzu Chi mengatakan bahwa yang akan mengeluarkan pernyataan organisasi pusat. Kelompok yang protes tidak puas. Mereka kemudian mengancam, jika dalam beberapa hari tidak ada pernyataan, mereka akan datang lagi dengan jumlah massa yang lebih banyak. Saat itu, saya ajak Tzu Chi untuk ikut peduli terhadap penderitaan Rohingya. Kami lalu membuat gerakan penggalangan dana untuk Rohingya di Padang Selatan. Alih-alih protes, gerakan ini kemudian menjadi gerakan bersama untuk disalurkan kepada pengungsi Rohingya (wawancara 26 Agustus 2018).

Kecurigaan terhadap proselitisasi di balik bantuan sosial telah beberapa kali terjadi dan berulang. Misalnya, insiden paska gempa 2009 silam, yang mana ditengarai ada Kristenisasi di balik bantuan bencana gempa. "Masyarakat Minang itu kalau tidak terusik, aman dia. Ibarat lebah, kalau tidak diganggu tidak akan menggigit dia. Malah akan mendapatkan hasil. Pada 2009 lalu bukan hanya gempa, tetapi juga gempa akidah. Relawan bernama Samarita masuk ke Pariaman melalui NGO. Dia bawa bantuan. Tidak ada masalah awalnya. Menjadi masalah ketika dia masukan Injil di dalam bantuan sembilan bahan pokok tersebut. Masyarakat mayoritas Islam. Untuk apa Injil dibagikan di sana?" (Norman Agus, Sekretaris FKUB Provinsi Sumatera Barat, wawancara 27 Agustus 2018). Kekhawatiran ini bukan hal baru, melainkan perasaan terancam yang sudah muncul sejak bangsa Indonesia berbenah sebagai bangsa baru (Mujiburrahman, 2006).

Berdasarkan observasi sederhana, betul bahwa beberapa gereja berdiri tegak dan beberapa sedang renovasi, alih-alih persekusi panitia pembangunan gereja. Betul juga bahwa

secara sekilas toleransi terbangun. Namun demikian, kecurigaan terhadap komunitas minoritas tampak menjadi pendorong ketegangan antar komunitas agama-agama. Menurut Eko Cahyono, pengurus keuskupan Kota Padang, misalnya menyatakan bahwa dalam beberapa tahun terakhir perayaan Paskah menggunakan metode pawai hampir tidak mungkin ditemukan, sesuatu yang pada masa lalu pernah terjadi di Kota Padang (Wawancara 26 Agustus 2018).

Merujuk pada kategorisasi toleransi ala Michael Walzer, Kota Padang belum bisa melampaui toleransi, malah cenderung di bawahnya. Tidak toleran ke melampaui toleransi, menurut Walzer, ada lima tingkatan: (a) Pihak dominan tidak peduli terhadap komunitas rentan; (b) pihak dominan membiarkan karena kasihan kepada kelompok rentan; (c) kelompok dominan menahan diri menghakimi kelompok rentan; (d) kelompok dominan bersedia mempelajari hal yang tidak mereka sukai dari komunitas minoritas; (e) kelompok dominan merangkul kelompok yang tak disukai tadi menjadi bagian dari komunitas sebagai wujud keberagaman. Berdasarkan data di atas, sulit mengatakan bahwa situasi toleransi Kota Padang di kategori 'd' dan 'e', atau kategori yang melampaui toleransi di mana memandang secara positif dan memberdayakan kelompok rentan sebagai sumber kekuatan yang warna warni di masyarakat. Berdasarkan pandangan elit keagamaan, Kota Padang paling jauh memenuhi tingkatan 'c' atau toleransi yang mana bisa menahan diri tidak menindas kelompok rentan.

Sampai di sini kita sampai pada kenyataan bahwa kehidupan sosial keagamaan masyarakat Kota Padang masih perlu ditingkatkan ke kesediaan mempelajari kelompok rentan dan melibatkan mereka dalam kehidupan sosial politik

sebagai warna warni yang menguatkan alih-alih ancaman. Apakah untuk menggerakkan hal itu perkara mustahil? Melihat praktik kehidupan antar umat beragama atau antar iman, masyarakat Kota Padang memiliki modal sosial baik sebagaimana dipraktikkan di masyarakat bawah. Praktik sosial keagamaan yang memperlihatkan praktik toleransi, atau bahkan melampaui, adalah modal sosial yang bisa dikembangkan lagi atau malah dilembagakan. Sementara itu, praktik buruk yang lebih banyak disumbang kecurigaan bisa menjadi tantangan yang perlu diatasi bagi masa depan Kota Padang yang inklusif dan harmoni.

Melampaui Toleransi, Menggapai Kerukunan

Berdasarkan uraian di atas, analisis berdasar toleransi saja sudah lebih komplet, tetapi masih tidak cukup. Kita memerlukan analisis yang bisa mendorong masyarakat dan pemerintah khususnya di Kota Padang melampaui toleransi: kerukunan. Kerukunan di sini, seperti telah diuraikan sebelumnya, merujuk pada hubungan antar komunitas agama di masyarakat elit maupun non-elit yang mendasarkan diri pada prinsip toleransi, kesetaraan, dan kerjasama. Masyarakat Kota Padang pada dasarnya memiliki modal sosial yang memadai khususnya di level akar rumput untuk mendorong praktik kerukunan lebih maksimal. Akan tetapi, sejumlah tantangan juga perlu dihadapi dan diatasi secara kreatif. Untuk itu, empat strategi dapat dikembangkan di sini: memperlebar hubungan-hubungan asosiasi dan profesional; memelihara hubungan antar komunitas dalam kehidupan sehari-hari di akar rumput; memperbanyak kegiatan simbolik

yang secara sadar berorientasi pada kerukunan; dan memperoleh dukungan pemerintah.

Memperbanyak hubungan-hubungan asosiasi. Hubungan asosiasi, menurut Ashutosh Varshney, merujuk pada pengalaman di India merupakan faktor yang secara signifikan menentukan kenapa beberapa perkotaan terjadi kerusuhan atau tidak. Penelitiannya di beberapa kota, membandingkan kota-kota yang terjadi kerusuhan dengan kota yang tidak. Pada kota-kota yang tidak terjadi kerusuhan seperti Kerala, menurut analisisnya, menunjukkan bahwa hubungan asosiasi lintas agama, lintas keyakinan, dan lintas etnis berjalan daripada kota yang terjadi kerusuhan seperti di Uttar Pradesh. Misalnya, asosiasi pecinta burung aktif menyelenggarakan kegiatan pertemuan yang anggotanya agama dan etnis sehingga ada komunikasi, kepercayaan, dan saling melindungi. Hubungan para anggotanya mampu meredam rumor yang beredar (Varshney, 2001:381).

Ide dan pengalaman India ini bisa menjadi model bagi hubungan asosiasi yang perlu dikembangkan di Kota Padang. Salah satunya asosiasi bisnis yang berorientasi pada kerukunan. Kerukunan di sini tidak berhenti pada ketiadaan kekerasan, melainkan juga berarti terpenuhi kesetaraan dalam mengakses hak kewarganegaraan seperti kemungkinan mendirikan rumah ibadah baru bagi anggota komunitas agama yang populasinya sudah tambah banyak, atau kerjasama yang lebih luas. Salah satu modal sosial yang dapat dikembangkan adalah kemah pemuda yang sudah empat tahun diawali pemerintah melalui Kantor Wilayah Kementerian Agama (Wawancara Zainal MS, 27 Agustus 2018). Kemah pemuda ini dapat juga didukung para pengusaha lintas agama yang mendorong kerjasama antar

pemuda lintas iman lebih sering. Dengan demikian, rumor yang menggambarkan perbedaan sebagai ancaman dapat dikurangi melalui kedekatan hubungan antar pemuda. Mereka dapat saling klarifikasi jika ada rumor yang memecah belah.

Memelihara hubungan sehari-hari di akar rumput yang sudah berorientasi kerjasama yang menumbuhkan rasa percaya menjadi agenda kedua yang dapat dikembangkan untuk memperkuat kerukunan. Pengalaman Ambon menunjukkan hal serupa. *Mama Paplele*, sebuah vendor barang-barang eceran yang harus menjangkau berbagai area di Maluku, menjadi sarana asosiasi perempuan-perempuan lintas agama yang mengubah konflik lebih positif. Sanak keluarga yang bergantung pada *Mama Papalele* sebagai sumber kehidupan. Mekanisme kerjanya, beberapa orang mengedarkan barang dagangannya ke berbagai area yang di sana sudah ada calon penjual setempat yang akan menjajakan kepada para pembeli. Orang-orang yang terlibat dalam Mama Paplele ini membentuk solidaritas yang begitu kuat sehingga merekalah yang pertama kali membuka hubungan yang sekian lama terputus karena kekerasan (Lattu, 2014:180-181).

Di Kota Padang, perjumpaan-perjumpaan sehari-hari yang dapat dijadikan sebagai alat transformasi sosial sudah tersedia. Misalnya, organisasi seperti Buddha Tzu Chi sudah diakui sebagai lembaga sosial yang diyakini bukan sebagai ancaman ketika mereka menjalankan kegiatan sosial di daerah yang membutuhkan. Nurman Agus menyatakan, "Kerjasama lain dalam kegiatan sosial. Misalnya ada banjir bandang di Solok. Kami turun bersama dengan Buddha Tzu Chi. Karena ini sosial, tidak ada melihat agama. kami bekerja sama karena jika mereka memberi bantuan, maka tidak ada yang mem-

Buddha-kan warga. Mereka tidak mau menyerahkan sendiri. Mereka minta kami yang membagikan. Mereka bilang, 'kami tidak mau membagikan khawatir dituding macam-macam.' Kami bagikan bahan-bahan pokok tersebut" (wawancara Nurman Agus 27 Agustus 2018). Keterbukaan dan kolaborasi model Buddha Tzu Chi dapat direplikasi lembaga-lembaga sosial yang berbasis keagamaan.

Aspek ketiga yang dapat menjadi arena transformasi hubungan sosial keagamaan dari toleransi ke kerukunan adalah memanfaatkan simbol-simbol kultural. Pada pengalaman Ambon, cerita rakyat dan memori kolektif menjadi sarana bagi berbagai pihak membangun kembali persatuan dan persaudaraan paska dilanda konflik komunal yang menewaskan ribuan orang. Salah satunya cerita rakyat tentang Nunusaku sebagai asal muasal nagari Latu (muslim) dan Hunitetu (Kristen). Cerita rakyat tentang Nunusaku, sebuah gunung di Pulau Seram, menjadi sarana mempererat hubungan kembali penduduk muslim dan Kristen di kedua negeri bahwa *kitorang basodara* (kita semua bersaudara). Ikatan sosial melalui cerita rakyat yang secara simbolik mempersatukan kedua nagari ini efektif mengubah konflik ke arah binadamai (Lattu, 2014:57-58).

Pelajaran yang dapat dipetik untuk konteks Kota Padang adalah bagaimana memanfaatkan simbol kultural sebagai sarana untuk kerukunan. Sekali lagi kerukunan di sini bukan saja toleransi, tetapi juga kesetaraan dan kerjasama. Salah satu modal sosial berupa simbol kultural yang penting di Kota Padang adalah otoritas Nini Mamak kepada anak kemenakan. Nini Mamak pada kenyataannya sudah menjadi sarana untuk *internal policing* (pemolisian internal di

komunitas). Misalnya, Nini Mamak mampu menahan anak-anak muda terlibat tawuran antar kampung karena secara kultural mereka percaya Nini Mamak adalah orang yang mereka percayai, bijak, dan penuh pertimbangan (Wawancara Sefriyono, 26 Agustus 2018). Otoritas Nini Mamak ini dapat dikembangkan untuk menggerakkan anak-anak muda kerjasama umat beragama.

Dukungan pemerintah daerah penting. Salah satu pengalaman menarik datang dari Surabaya. Surabaya pada tahun 2008 menerbitkan kebijakan Perda Toleransi sebagai bentuk dukungan pemerintah terhadap upaya membangun kerjasama dan kerukunan di provinsi ini. Perda ini lahir dari kesadaran pemerintah setempat bahwa toleransi dan kerukunan tidak bisa berdiri sendiri. Dukungan pemerintah yang sistemik amat diperlukan agar hubungan dan ikatan sosial tidak tergantung aktor melainkan juga bagian penting dari pemerintah. Bersediakah Kota Padang mengambil inisiatif serupa, menerbitkan Peraturan Daerah tentang toleransi? Ini pertanyaan yang menantang baik bagi pemerintah maupun masyarakat di Kota Padang. Jika Kota Padang berani ambil langkah tersebut, maka kesetaraan, toleransi, dan kerjasama yang merupakan wujud nyata kerukunan akan terlembagakan. Siapa pun pejabatnya, siapa pun tokoh masyarakatnya, dari kalangan mana pun tokoh adatnya, kerukunan dapat dikembangkan karena sudah menjadi agenda besar kotanya. Jika sudah terlembagakan, maka inisiatif seperti kemah pemuda lintas iman yang dikerjakan Kantor Wilayah Kementerian Agama akan dapat berlangsung regular bagi masyarakat.

Penutup

Ringkasnya, tulisan ini mengajukan argumen bahwa masyarakat Padang pada dasarnya mempunyai modal sosial yang memadai untuk membina dan mengembangkan kerukunan umat beragama, namun masih banyak tantangan yang perlu diperhatikan untuk mencapai kerukunan yang sesungguhnya. Modal sosial yang dimaksud adalah praktik kerukunan yang telah menjadi keseharian di level akar rumput. Tantangan yang paling besar adalah bagaimana kerukunan tersebut dilembagakan sehingga praktik kerukunan menjadi agenda bersama antara pemerintah dan komunitas agama-agama untuk menciptakan masyarakat inklusif. Argumen tersebut dibangun menggunakan tilikan perspektif kerukunan, yang dinilai melampaui toleransi dan kemerdekaan beragama/berkeyakinan.

Tulisan ini, karenanya, mencoba menawarkan perspektif kerukunan yang lebih optimis namun sekaligus realistis. Perspektif kemerdekaan beragama dan toleransi tidak cukup untuk mendorong hubungan sosial keagamaan lebih dalam di kota ini. Kerukunan di sini mensyaratkan kesetaraan dan kerjasama di masyarakat. Melalui perspektif ini, tulisan ini mengidentifikasi modal sosial kesetaraan dan kerjasama yang telah terjadi di masyarakat. Hubungan yang setara dan kerjasama itu, sayangnya, lebih banyak terjadi di level akar rumput. Sementara itu, kalangan elit masih memendam rasa curiga atau perasaan terancam dari mereka yang berbeda. Kerukunan, karenanya, perlu di-*scalling up* dari akar rumput ke Kota Padang secara keseluruhan secara lebih holistik.

Berdasarkan argumen tersebut, pemerintah Kota Padang, dan kota-kota lainnya, sudah saatnya melihat persoalan kehidupan keagamaan dari kacamata kerukunan

yang inklusif dan berorientasi pada penciptaan masyarakat yang juga inklusif. Sudah saatnya menghindari cara pandang mayoritarianisme, yang menempatkan suara mayoritas sebagai penentu. Tempatkanlah setiap warga negara dan komunitas di masyarakat sebagai warga yang setara: manusia. Atas nama kemanusiaan, setiap warga berhak mendapat pelayanan setara dan kewajiban membangun kota secara bersama-sama. Keduanya mau tidak mau merupakan tanggung jawab pemerintah.

Selain pemerintah, tokoh agama, tokoh adat, dan tokoh masyarakat lainnya tidak bisa tinggal diam. Kerukunan umat beragama adalah modal penting bagi kemajuan kota. Semakin rukun, semakin anggota warga saling bekerja sama. Semakin kerjasama digalakkan, kemajuan sebuah kota akan lebih cepat tercapai. Sebaliknya, sikap, pikiran, serta tindakan yang merusak hubungan antar komunitas masyarakat membuat orang tidak betah berada di dalamnya. Oleh karena itu, kontribusi tokoh agama, adat, dan masyarakat lainnya sangat penting bagi masa depan kerukunan yang inklusif di Kota Padang, yang bisa menjadi pembelajaran bagi masyarakat di kota lainnya di Indonesia.

Daftar Pustaka

Abna, B., & Suleman, D. R. (2007). "Penyamaan persepsi atas makna (meaning) adat basandi syarak dalam hukum adat Minangkabau." Dalam *Membangun masa Depan Minangkabau dari Perspektif Hak Azas Manusia*, 25-42.

Ali-Fauzi, I, Bagir, Z.A., Rafsadi, I., (2017). *Kebebasan, Toleransi dan Terorisme: Riset dan Kebijakan Agama di Indonesia.* Jakarta: PUSAD Paramadina.

Ali-Fauzi, I., Panggabean, S. R., Sumaktoyo, N. G., Anick, H. T., Mubarak, H., & Nurhayati, S. (2012). *Disputed churches in Jakarta*. Asian Law Centre & Centre for Islamic Law and Society, University of Melbourne.

Amnesti Internasional Report. (2014). *Prosecuting Religious Belief: Indonesia's Blasphemy Laws.* London: Amnesti International.

An-Na'im, A. A. (2008). *Islam and the secular state*. Harvard University Press.

Anshari, S. (1976). *The Jakarta Charter of June 1945: a history of the gentleman's agreement between the Islamic and the secular Nationalists in modern Indonesia* (Doctoral dissertation, McGill University Libraries).

Arif, Syaiful (ed.) (2016). *Menggali Kearifan, Memupuk Kerukunan: Peta Kerukunan dan Konflik Keagamaan di Indonesia*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Kementerian Agama, Indonesia.

Bagir, Z.A. (2018). *Laporan CRCS: Alternatif Penanganan Masalah Penodaan Agama.* Yogyakarta: CRCS UGM.

Bush, R. (2008). "Regional 'Sharia'Regulations in Indonesia: Anomaly or Symptom." Dalam Fealy (ed.), *Expressing Islam: Re ligious Life and Politics in Indonesia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Candraningrum, D. dan Febrianti. (2008). "Jilbab, Wajib dan Menyesuaikan". *Majalah Tempo*, edisi. 08/XXXVII/14 – 20 April 2008.

Crouch, M. (2007). "Regulating Places of Worship in Indonesia: Upholding Freedom of Religion for Religious Minorities." *Sing. J. Legal Stud.*, 96.

Crouch, M. (2012). Judicial review and religious freedom: The case of Indonesian Ahmadis. *Sydney L. Rev.*, *34*, 545.

Fachruddin, A.A (2018). *Laporan CRCS: Polemik Tafsir Pancasila*. Yogyakarta: CRCS UGM.

Hadler, J., Berlian, S., & Abdullah, T. (2010). *Sengketa Tiada Putus: Matriarkat, Reformisme Agama, dan Kolonialisme di Minangkabau*. Freedom Institute.

Hamka, A. (1982). Riwayat Hidup Dr. *H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera,* Jakarta: Umminda.

Komnas Perempuan. (2015). *Kekerasan Terhadap Perempuan: Negara Segera Putus Impunitas Pelaku.* Jakarta: Komnas Perempuan.

Lattu, I. Y. M. (2015). *Orality and interreligious relationships: The role of collective memory in Christian-Muslim engagements in Maluku, Indonesia* (Doctoral dissertation, Graduate Theological Union).

Menchik, J. (2016). *Islam and Democracy in Indonesia: Tolerance without Liberalism.* Cambridge University Press.

Muntafa, F., Ulum, R., dan Daulay, Z., (2017). *Indeks Kerukunan Umat Beragama.* Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Kementerian Agama, Indonesia.

Panggabean, S. R., & Ali-Fauzi, I. (2014). *Pemolisian konflik keagamaan di Indonesia*. Centre for the Study of Islam and Democracy.

Putro, Zaenal A.E. (ed.) (2017). *Distorsi Keberagamaan Masyarakat 2016*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat, Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Kementerian Agama, Indonesia.

Rawls, J. (2001). *The law of peoples: with" The idea of public reason revisited"*. Harvard University Press.

Sefriyono, S. A. (2016a). "Malaokok: Model Menegosiasikan Keragaman bagi Etnis Nias-Kristen dan Minangkabau-Islam di Kabupaten Padang Pariaman." *AICIS XIV*, 118.

-------- (2016b). "Harmoni Dalam Perbedaan: Strategi Pengelolaan Keragaman Beragama." *Turast: Jurnal Penelitian dan Pengabdian (e-Journal)*, 2 (1), 1-16.

Setara Institute. (2017). *Indeks Kota Toleran Tahun 2017*. Jakarta: Setara Institute.

Sihombing, U. P., Febionesta, Ali Akbar, A. A., Tanjung, Pultoni. (2012). *Menyebarkan Kebencian Atas Dasar Agama adalah Kejahatan: Kertas Kerja untuk Advokasi Kebebasan Beragama di Indonesia.* Jakarta: The Indonesia Legal Resources Center (ILRC).

Swidler, L. (2014). *A Universal Declaration of a Global Ethic. In Dialogue for Interreligious Understanding* (pp. 169-175). Palgrave Macmillan, New York.

Syarifuddin, A. (2003). "Adat Basandi Syara, Syara Basandi Kitabullah." *Padang: PPIM*.

The Wahid Foundation. (2008). *Menapaki Bangsa yang Kian Retak: Laporan Tahunan the Wahid Institute 2008 Pluralisme Beragama/Berkeyakinan di Indonesia.* Jakarta: The Wahid Foundation.

Varshney, A. (2001). "Ethnic Conflict and Civil Society: India and Beyond." *World Politics*, 53(3), 362-398.

Walzer, M. (1999). *On toleration*. Yale University Press.

RELASI HINDU DAN ISLAM DI BALI

Oleh I Nyoman Yoga Segara

Pendahuluan

Bali adalah episentrum agama Hindu di Indonesia, terutama sejak kerajaan Hindu terakhir yang semula menguasai Jawa dan nusantara memudar, lalu bermigrasi atau bersilang pengaruh dengan kerajaan-kerajaan di Bali (Munandar, 2005). Meski jauh sebelum masuknya pengaruh Hindu dari Jawa, di Bali sudah didiami orang asli Bali yang dikenal *Bali Aga* atau *Bali Mula* (Utama, 2015), tetapi jejak ini seolah "tenggelam" oleh gelombang "pendatang" yang menjadikan Bali seperti dikenal saat ini. Kerajaan Gelgel di Klungkung adalah pioneer untuk merangkul "pendatang" itu dan menyebarkannya ke seluruh Bali (Fadillah, 1986, 1999; Tim, 1997/1998; "Jelajah", Edisi 08 dan 12, 2010; Edisi 18, 2011).

Kini, sekitar 500 tahun kemudian, mayoritas penduduk Hindu di Bali hampir mencapai 3.247.283 dari total jumlah penduduk, yaitu 3.890.757 atau 83,46% (BPS Provinsi Bali, 2010). Meski demikian, penganut agama lain, terutama Islam tetap mendapat tempat istimewa. Nyaris tidak pernah ada letupan besar akibat persinggungan antara Hindu dan Islam. Bahkan Bom Bali I pada 2002 dan Bom Bali II pada 2005 meledak, dan dianggap banyak orang sebagai gerakan

radikalisme Islam, tidak segera menyulut konflik agama antara Hindu dan Islam. Yang unik, kedua pemeluk agama malah berkontemplasi: "apa yang salah di antara kami?".

Setelah peristiwa besar itu, dan sebenarnya telah dimulai sejak 2000an berbarengan dengan reformasi bergulir, politik identitas ke-Bali-an mulai merebak. Gerakan "Ajeg Bali" yang disponsori Bali Post, group media paling berpengaruh di Bali, sempat dijadikan medium untuk membuat distansi "kau", "kalian" dengan "aku", "kami" tetapi gerakan ini mulai meredup. Klaim ke-Bali-an atau ke-Hindu-an dapat saja sesekali terdengar, tetapi itu pun hanya sayup-sayup. Fenomena tersebut dapat dipahami sebagai bentuk kegelisahan masyarakat Bali atas mulai tergerusnya budaya Bali oleh pengaruh luar (Atmadja, 2010). Akibat pemertahanan identitas yang kadang *saklek*, beberapa kejadian mengarah diskriminasi baik oleh umat Hindu maupun Islam juga sempat viral, menjadi perhatian publik. Misalnya, sempat beredar situs online, di antaranya nusabali.com tentang hotel-hotel di Bali tidak akan menerima pegawai non Hindu, dan republika.co.id masalah pelarangan berjilbab pegawai beragama Islam.

Tidak seperti di masa lalu, dan terutama karena konteks waktu dan dinamika yang berbeda, hubungan kehidupan keagamaan antara Hindu dan Islam yang relatif stabil kini sempat mengalami riak-riak kecil seperti kejadian di atas. Namun secara umum pondasi relasi keduanya tidak pernah goyah. Bahkan kota Denpasar sebagai pusat urban di Bali dan kawasan paling heterogen, saat disurvei Maarif Institute pada 2016 mendapat skor 80,64 dan masuk tiga besar bersama Yogyakarta dan Bandung sebagai "Kota Paling Islami" di Indonesia, "mengalahkan" beberapa daerah yang

penduduknya mayoritas Islam. Kebebasan beragama dan berkeyakinan sebagai salah satu bagian dari indikator aman dalam Indeks Kota Islami (IKI) memperlihatkan agama non Hindu di Denpasar, atau di Bali pada umumnya, dapat mengeskpresikan diri secara bebas di ruang publik.

Ketercairan kedua agama ini tidak dapat dilepaskan dari sejarah masuk dan perkembangannya di Bali. Khusus untuk agama Islam, hubungan eratnya dengan Hindu di Bali adalah kepingan puzzle yang telah lama menyatu menjadi mozaik indah. Dalam catatan sejarah, kehadiran Islam sudah dimulai sejak tahun 1400an (lihat Fadillah, 1986, 1999). Kedatangan Islam lebih didominasi oleh motif niaga, sehingga persebarannya menjadi sporadis karena berpusat di sentra-sentra perdagangan. Yang paling strategis hampir di seluruh daerah pesisir Bali, agama Islam dapat berkembang dengan baik.

Selain jalur niaga, keberadaan umat Islam juga karena hubungannya dengan kerajaan-kerajaan Hindu di Bali, sehingga mereka mendapatkan perlindungan khusus dan diberikan tanah *catu* (Parimartha, dkk., 2012). Namun keunikan mereka sejak kedatangannya hingga kini adalah kemampuannya membangun komunitas yang kokoh melalui "Kampung" dan fleksibilitas idiom-idiom lokal Bali sehingga mereka diterima sebagai bagian utuh dari desa pakraman (dulu disebut desa adat). Padahal desa pakraman sendiri adalah pelestari adat, budaya, serta menjadi Lembaga Agama Hindu di Bali (Lan, dkk., 2010: 93).

Keberadaan umat Islam, terutama melalui perkampungan di Bali menjadi sangat menarik untuk diungkap, karena *pertama*, Kampung Islam—meski dengan varian nama yang berbeda-beda adalah bagian tak

terpisahkan dari desa dinas sebagai representasi pemerintahan daerah paling bawah. Melalui desa dinas, seluruh masyarakat tanpa kecuali mendapatkan pelayanan publik. Di Kampung Islam, mereka otonom, berdaya dan tak terintervensi oleh agama lain. Mereka memilih secara demokratis seorang Kepala Lingkungan (Kaling), setara *Kelihan Banjar* di desa pakraman. “Kemampuan khusus” ini tidak ditemukan dalam komunitas agama Kristen, Katolik, Buddha, dan Kong Hu Cu. Jika pun ada, tidak semasif Kampung-Kampung Islam di Bali. *Kedua*, karena desa dinas dijalankan dengan posisi yang sama kuatnya dengan desa pakraman, Kampung Islam juga menjadi bagian utuh sebuah desa pakraman, kecuali untuk urusan agama Hindu. Desa pakraman menjalankan adat istiadat dan agama Hindu melalui *tri hita karana*, yaitu tiga cara membangun hubungan harmonis dengan alam (*palemahan*), manusia (*pawongan*), dan Tuhan (*parhyangan*) (Wiana, 2007). Umat Islam ikut serta secara aktif membangun hubungan harmonis itu, terutama untuk aspek *palemahan* dan *pawongan* saja. Umat Islam di Kampung Islam mendapatkan kenyamanan sebagai umat beragama. Mereka otonom sebagai umat beragama yang dilindungi desa dinas (negara, pemerintah), sekaligus sebagai makhluk sosial yang memiliki kesanggupan untuk hidup bersama dengan orang lain, terutama umat Hindu di desa pakraman. Mereka mengada dalam pluralitas yang sebenar-benarnya. *Ketiga*, beberapa idiom lokal Bali yang secara umum berlaku di manapun orang Hindu Bali berada, juga menjadi “jembatan penghubung” bagi agama Hindu dan Islam untuk hidup berdampingan. Hubungan sosial-religius kedua agama ini diperantarai oleh ajaran Hindu yang diinternalisasikan melalui (1) tindakan dan kelakuan budaya, seperti *metulungan* dan *ngejot*, (2) ide dan gagasan dalam narasi besar, seperti *menyama selam* dan

menyama braya, dan (3) hasil karya bersama, seperti tempat pemujaan dan situs budaya yang menggambarkan keintiman keduanya.

Berdasarkan tiga alasan utama di atas, tulisan ini akan menjelaskan peran pemerintah, dalam hal ini desa dinas sebagai perwakilan pemerintahan daerah dalam memelihara kerukunan umat beragama; peran desa pakraman sebagai desa adat yang khas dan khusus bagi umat Hindu tetapi membuka diri untuk menerima umat Islam; dan fungsi kearifan lokal yang dijiwai ajaran Hindu namun juga menjadi milik bersama untuk menjaga hubungan keagamaan yang harmonis. Paparan tiga masalah pokok tersebut dalam tulisan monografi ini terbantu oleh banyaknya literatur berupa buku referensi, monografi dan hasil-hasil penelitian yang dilakukan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, Perguruan Tinggi dan Lembaga Swadaya Masyarakat. Untuk mendekatkan hasil bacaan dengan realitas sosial, artikel ini dikerjakan dengan menggunakan pendekatan kualitatif yang dilakukan dengan teknik wawancara, observasi, dan *focused group discussion* (FGD) dengan mengambil salah satu lokus yang dianggap representatif mewakili tujuan ditulisnya artikel monografi ini, yaitu Kampung Sindu di Desa Keramas, Kecamatan Blahbatuh, Kabupaten Gianyar, Bali.

Mendiskusikan relasi damai antara Hindu dan Islam di Bali serta kerukunan yang sanggup dipelihara kedua agama sampai saat ini dapat dikatakan sebagai hasil konstruksi perdamaian dalam masyarakat yang komponennya meliputi *effective channels of communication, effective system of arbitration, integrative climate (bridging sosial capital), critical mass of peace enhancing leadership* dan *just structure*. Lebih lanjut Affandi (2012: 76-78) menjelaskan bagaimana konsep ini bekerja untuk

menghasilkan perdamaian dalam masyarakat, yaitu melalui faktor pertama, *effective channels of communication*, yaitu peluang bagi setiap anggota dalam masyarakat untuk berkontribusi dengan menyuarakan ide dan gagasannya. Faktor kedua adalah *effective system of arbitration*, yaitu sistem peradilan formal, non-formal, dan informal yang melembaga dalam masyarakat, sehingga dengan sistem peradilan yang efektif ini, hak-hak individu sebagai anggota masyarakat akan terjamin, tanpa harus khawatir terhadap kekuatan-kekuatan yang ingin menindas atau menguasainya.

Faktor ketiga adalah *integrative climate (bridging sosial capital)*, yaitu situasi dan kondisi yang kondusif dalam masyakatat untuk terciptanya suasana harmoni yang ditandai dengan adanya institusi-institusi non-formal yang menjelma dalam sebuah tradisi masyarakat. Lembaga atau kelompok sosial ini biasanya berafiliasi dengan kepentingan sosial (*civic association*) yang di dalam masyarakat memiliki peran sangat strategis dan keanggotaannya bersifat heterogen, baik dari aspek budaya, ekonomi, pendidikan maupun agama. Faktor keempat adalah *critical mass of peace enhancing leadership*, yaitu melalui tokoh-tokoh inisiatif atau kepemimpinan yang dapat mencegah terjadinya konflik atau sejumlah tokoh yang memiliki pengaruh kuat untuk mencegah terjadinya konflik. Faktor kelima adalah *just structure*, yaitu sebuah upaya untuk menciptakan sistem keadilan dalam kehidupan bermasyarakat yang meliputi sistem berkeadilan dalam bidang ekonomi, sosial, pendidikan dan sistem lainnya yang mendukung terciptanya tatanan kehidupan yang berkeadilan.

Lebih lanjut, Affandi menjelaskan praktik kelima faktor tersebut dalam kehidupan sosial biasanya diartikulasikan dalam bentuk dialog anatarumat beragama yang dilandaskan

pada sikap pluralitas kewargaan yang meliputi (1) dialog kehidupan, (2) analisis sosial dan refleksi etis kontekstual, (3) studi tradisi-tradisi agama, (4) dialog antarumat beragama berbagai iman dalam level pengalaman, (5) dialog antar umat beragama: berteologi lintas agama, (6) dialog aksi, dan (7) dialog intragama.

Melalui perspektif konsep di atas, tulisan ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi pemerintah atau instansi terkait dan masyarakat dalam memahami serta mempraktikkan hakikat kerukunan yang dihasilkan oleh relasi antara Hindu dan Islam di Bali. Yang tak kalah pentingnya adalah signifikansinya dalam memberikan hikmah-hikmah bagi daerah lainnya di Indonesia tentang bagaimana lenturnya mekanisme sosial di Bali dalam menyelesaikan perbedaan hingga konflik yang pernah dirasakan baik oleh umat Hindu maupun Islam.

PEMBAHASAN

Hindu dan Islam di Bali

Selintas Jejak Islam: Bermula dari Klungkung

Ada banyak sumber tertulis, sekurangnya dua yang bersifat *mainstream* dapat dijadikan rujukan untuk menceritakan sejarah masuknya agama Islam ke Bali meskipun sejarah lisan sering tidak sejalan dengan kesimpulan para sejarawan. Yang paling mungkin dilakukan hanya menceritakan kembali isi dalam peta jalan yang relative sama di antara berbagai sumber tersebut. Agar lebih focus, dan untuk membatasinya, sub ini akan dimulai hanya dari

Kerajaan Klungkung karena kerajaan ini ditahbiskan sebagai pusat kerajaan-kerajaan di Bali.

Arus yang pertama dengan "menyetujui" kesimpulan Wirawan yang disampaikannya dalam makalah seminar "Sejarah Perkembangan Islam di Bali" (1980) dengan mengatakan bahwa Islam sudah masuk ke Bali melalui Kerajaan Gelgel sejak abad XIV, yaitu saat Dalem Ketut Ngelesir sebagai raja (1380-1460) melakukan kunjungan ke Majapahit. Sepulangnya dari Jawa, Dalem Ketut Ngelesir membawa serta sekitar 40 orang Islam ke Bali dan menetap dengan berbagai pekerjaan, seperti menjadi abdi dalem, penerjemah, ahli perbintangan, dlsb. Kesimpulan ini sedikit "dibantah" oleh penelitian pada Bimbingan dan Dakwah Agama Islam Provinsi Bali (1997/1998) yang menyatakan bahwa masuknya Islam ke Bali justru saat kerajaan Majapahit mengalami keruntuhan, bukan saat Dalem Ketut Ngelesir melakukan kunjungan ke Majapahit yang sedang mencapai masa keemasannya. Bahkan Hayam Wuruk sebagai raja saat itu, menjaga dengan baik toleransi antarumat beragama, khususnya antara Hindu dan Islam yang saat itu sudah mulai berkembang.

Argumen kedua yang cukup kuat untuk "diterima" adalah setelah kerajaan Majapahit runtuh yang diperkirakan pada 1400 caka atau 1478 Masehi, mulai berdiri kerajaan-kerajaan Islam yang berpusat di Demak dan Mataram. Saat mulai berkembang pesat di tengah keterpurukan Majapahit itulah, agama Islam menyebarkan pengaruhnya hingga ke Bali yang secara berturut-turut dimulai dari Klungkung sebagai pusat pemerintahan Bali, lalu melalui vasal dari kerajaan

Klungkung, yaitu Buleleng, Mengwi (Badung), Karangasem, Badung, Tabanan, Bangli, dan Payangan (Gianyar).

Sumber lain yang berintersepsi dengan pendapat di atas adalah cerita dalam *Babad Dalem* yang menyebutkan bahwa usaha pengislaman kerajaan di Bali dilakukan oleh utusan Mekah terjadi pada masa pemerintahan Dalem Waturenggong pada sekitar XV dan XVI. Memang tak dijelaskan kata Mekah ini, apakah Mekah yang dimaksud di tanah Arab Saudi atau satu padanan kata merujuk salah satu pusat kerajaan Islam di Jawa. Sumber asing, salah satunya oleh (e) Berg menyebutkan usaha ini gagal dilakukan oleh utusan Raden Patah dari kerajaan Demak (Tim Peneliti, 1997/1998:5). Bersamaan dengan masuknya Islam ke Bali, datang pula pendeta Hindu, Dang Hyang Nirartha yang melindungi Bali dan mengkonsolidasikan Hindu agar bertahan seperti yang dilihat sampai saat ini (Fadillah, 1999).

Namun secara umum, perkembangan Islam di Bali lebih banyak dilakukan melalui proses asimilatif tinimbang ekspansi (lihat "Jelajah" Edisi 18, 2011: 4-9), misalnya melalui perdagangan dan perkawinan. Bahkan kedatangan Islam dikatakan bergelombang, bukan dalam periode yang sama (Mashad, 2016: 21). Adapun masuknya Islam ke Klungkung dan kemudian vasal kerajaan lainnya, diperkirakan terjadi sekitar 1469 yang ditandai oleh utusan dari Demak, yang itu berarti juga melalui jalur pemerintahan. Akhirnya mulai dari Kampung Gelgel atau kini Kecamatan Klungkung, Islam menyebar membentuk komunitas di Kampung Lebah dan Kampung Jawa di Kecamatan Klungkung, Kampung Kusamba di Kecamatan Dawan, dan Kampung Toyapakah di Kecamatan Nusa Penida (lihat "Jelajah". Edisi 08, 2010: 4-9).

Setelah pemerintahan Dalem Waturenggong mulai pudar, dan mulai masuknya penjajah Belanda ke Bali, orang-orang Islam yang datang belakangan bukan saja dari Jawa tetapi juga Makassar dan Lombok banyak dijadikan abdi ataupun prajurit. Beberapa tanah perkampungan Islam di Bali adalah pemberian kerajaan yang disebut *catu* (lihat kembali Parimartha, 2012), beberapa di antaranya Kampung Anyar, Kampung Sasak di Karangasem, Pegayaman (Buleleng), Pengambengan (Jembrana), Serangan, Kepaon (Denpasar), Petang, Carangsari (Badung), Kediri (Tabanan), dan Nyulig (Bangli).

Dinamika dalam Relasi Hindu dan Islam

Hubungan keagamaan antara Hindu dan Islam di Bali relatif stabil, tidak pernah terjadi konflik berskala besar, meskipun ketika wacana otonomi daerah menguat dan Bali sebagaimana daerah lainnya memasuki era reformasi yang memungkinkan sikap eksklusif mulai tumbuh. Begitu juga "pertarungan" orang lokal dan pendatang memperebutkan sumber daya dari sektor paris wisata juga mulai sering menimbulkan dinamika, seperti kejadian-kejadian yang diberitakan beberapa situs online di atas. Riak kecil di sana-sini masih dapat dipadamkan sebelum membesar. Selain itu kedua agama lebih mengedepankan sikap reflektif saat menghadapi masalah keagamaan, sebagaimana yang mereka tunjukkan usai ledakan dahsyat Bom Bali I dan II yang menewaskan 200 orang lebih atau saat Menpangan AM Saefuddin dianggap melecehkan agama Hindu. Saefuddin juga dianggap mendiskreditkan perempuan untuk menjadi pemimpin, merujuk sosok Megawati yang basis

pendukungnya di Bali pada 1998 lalu melakukan demo besar-besaran, tapi umat Islam pada saat itu sama sekali tidak dinegasikan. Beberapa peristiwa terakhir, terutama yang beraroma politis, juga tak pernah menjadi konflik horizontal.

Memang ketegangan relasi kedua agama sempat muncul terutama pasca ledakan dua bom Bali. Basyar (2016: 2-3) menyatakan bahwa antara tahun 2009-2011 antara umat Hindu dan Islam mengalami sedikit "guncangan", misalnya *sweeping* Kartu Tanda Penduduk (KTP), terutama muslim pendatang dan "orang-orang luar". Umat Islam merasakan perlakuan yang berbeda dari masyarakat dan aparat keamanan. Situasi agak sedikit memanas ketika media-media internasional saat peliputan ledakan bom itu selalu menyebut Bali sebagai satu-satunya pulau Hindu, dan menggambarkannya sebagai legenda sumber kedamaian dan harmoni. Akibatnya umat Islam dianggap sebagai pengganggu keharmonisan yang telah berlangsung lama itu. Padahal jika ditarik jauh ke belakang, terutama awal tahun 1900an, masuknya agama-agama lain ke Bali juga berlangsung damai.

Sejarawan Nyoman Wijaya (dalam Putra [ed], 2004:132-159) memaparkan bahwa memang Kristen masuk ke Bali salah satunya dalam rangka menguasai Hindu terutama berbarengan dengan keberhasilan Belanda mengalahkan kerajaan Buleleng. Para misionaris itu ditolak kehadirannya dan gagal mengabarkan Injil karena mereka "membajak tanah tandus dan berbatu". Kristen baru benar-benar bisa memasuki Bali pada 1931, itu pun melalui perantara orang China bernama Tsang To Hang, sedangkan Islam yang sudah berada di Bali jauh sebelumnya tidak mendapat penolakan. Sejarah yang teramat panjang ini membuat Islam dapat hidup

berdampingan dengan Hindu, terlebih saat akhir kerajaan Gelgel yang terpecah-pecah, banyak di antara kerajaan tersebut mempertahankan kekuasaannya menggunakan orang-orang Islam sebagai tangan kanan, benteng hidup kerajaan, dan melindungi kerajaan dari musuh. Peran raja kepada komunitas-komunitas Islam tersebut menjadikan masyarakat Hindu-Bali terbuka dan bersahabat dengan orang-orang Islam, dari dulu hingga kini.

Dalam rentang waktu yang panjang dan lama itu, umat Hindu tidak pernah berkonfrontasi dengan umat Islam. Tantangan baru muncul pada 1950an, itu pun karena pengaruh dari luar dan elit-elit politik. Memasuki tahun 1990an hingga awal 2000an hingga kini, seiring kebebasan yang dibawa reformasi, anasir asing baik yang dibawa oleh orang Hindu dan Islam maupun dari luar mulai terjadi. Dalam Hindu, sampradaya dan paham kepercayaan di luar *mainstream* umat Hindu di Indonesia juga terjadi (lihat Segara [ed], 2017). Begitu juga dalam Islam, paham-paham yang dianggap menyimpang juga sempat masuk ke Bali. Namun sampai saat ini dinamika dan relasi antara Hindu dan Islam relatif terjalin baik. Secara umum asumsi ini inheren dengan hasil kuantitatif hubungan antarumat beragama di Bali melalui Survei Indeks Kerukunan Umat Beragama yang dilakukan Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, di mana Bali mendapatkan Skor 81.6% atau peringkat 2 pada 2015, 73.28% atau peringkat 5 (2016) dan 70.5% atau peringkat 4 (2017) (Tim Peneliti, 2015, 2016, 2017).

Secara umum dinamika dan ketegangan antara Hindu dan Islam disebabkan oleh faktor luar yang sebagian sudah dijelaskan di atas, dan faktor dari dalam. Parimartha, dkk (2012: 67-73) menceritakan sumber ketegangan dapat terjadi di

antara umat Islam sendiri di dalam kampungnya. Di Kampung Kusamba, terdapat dua paham keagamaan besar dalam Islam, yaitu NU dan Muhammadiyah. Meski dalam komposisi yang tidak seimbang, Muhammadiyah yang diklaim hanya berjumlah 5 KK dirasakan lebih agresif, membawa idiom-idiom modernitas dan berperan dalam politik, sedangkan keberadaan multi etnis yang juga mendiami, Kampung Kusamba seperti etnis Jawa, Bugis, Sasak (Lombok) dan Banjar tidak dianggap menjadi penghalang karena mereka merasa disatukan oleh iman Islam. Muhammadiyah lebih banyak melakukan silang pengaruh dengan pihak luar. Jaringan sosial yang makin luas menjadi masalah karena mulai masuk anasir asing yang dikhawatirkan mengganggu keadaban yang selama ini berjalan baik. Masalah lainnya adalah penguasaan sumber-sumber daya, misalnya lahan parkir saat makam tua bersejarah yang dikunjungi banyak peziarah. Bahkan untuk menguasai dan memengaruhi peziarah, mereka juga melakukan berbagai strategi. Berbeda dengan Kampung-Kampung Islam yang tidak banyak diisi oleh etnis dan paham keagamaan, dinamika dan ketegangan itu tidak terlalu menguat, sebagaimana penelitian Segara (2018) di Kampung Bugis Serangan. Hal serupa juga berlangsung di kampung-kampung Islam yang relatif homogen, seperti Kampung Bugis Tanjung Benoa, Tuban di Badung, Kampung Islam di Kepaon, Denpasar, Kampung Islam Loloan, Jembrana atau Kampung Islam Sasak, Sraya, Karangasem.

Meskipun secara umum relasi kedua agama tampak harmoni, tapi di bawah permukaan konflik-konflik yang bersifat tersembunyi juga masih sering terjadi. Kajian Basyar (2016: 6-8) menggambarkan riak itu karena dominasi Hindu melalui, misalnya "memaksakan" pemberlakuan Peraturan Daerah (Perda) yang bernuansa Hindu. Begitu juga keharusan untuk mematuhi aturan dan ketentuan hari libur di Bali yang berbeda dengan ketentuan nasional. Hal ini pula yang menyebabkan ada perusahaan yang hanya menerima karyawan non Hindu karena merasa perusahaan tidak akan produktif jika karyawannya terlalu sering ijin untuk merayakan hari raya lokal Bali. Menurut Basyar, kajian pada 2009 di Jembrana dan Buleleng juga memperlihatkan kesulitan umat Islam untuk mendapatkan tempat ibadah di kantor pemerintah dan rumah sakit. Mereka harus pulang ke rumah dulu hanya untuk salat, setelah itu kembali bekerja. Kajian serupa juga dilakukan pada 2010 yang memperlihatkan kasus serupa di Gianyar dan Tabanan. Pasang surut relasi Hindu dan Islam juga pada aspek ekonomi ketika pendatang Islam pada 1970an mulai semakin banyak dan merambah sector jasa, salah satunya pariwisata yang menjadi sumber penghasilan pokok masyarakat Hindu Bali. Begitu juga sektor ekonomi dengan berdagang yang banyak "dikuasai" pendatang muslim. Sekali lagi, era paris wisata inilah yang dianggap melahirkan pola baru hubungan keduanya yang kadang mengalami pasang surut dan keras lunak (lihat lebih lengkap Mashad, 2014).

Potret Kerukunan dan Toleransi di Kampung Islam: Sindu Hanya sebagai Contoh

Untuk melihat secara empirik relasi antara Hindu dan Islam, Kampung Sindu dapat menjadi *best practices*, setidaknya sebagai representasi dari Kampung-Kampung Islam di Bali. Jalan lapang ini dikarenakan kesamaan sejarah masuknya Islam dan *previllege* yang diberikan raja, sebagaimana juga ditemukan di Kampung Islam di Kusamba (Parimartha, dkk., 2012), Angantiga, Petang (Ibnu Hasan, 2013), Kampung Bugis di Serangan (Segara, 2018). Juga yang sudah banyak diteliti seperti Basyar, dkk (2016) dan Mashad (2014). Yang agak membedakannya adalah tempat tinggal umat Islam di Kampung Sindu berbaur dengan umat Hindu lainnya, dan juga ikut sebagai anggota banjar adat meskipun tidak semua agenda banjar adat wajib dilakukan. Umumnya, umat Islam di sebuah perkampungan akan menjadi satu lingkungan dinas, tempatnya agak terpisah, kadang sedikit eksklusif, setidaknya ada pembatas wilayah dengan umat Hindu lainnya. Digambarkannya Kampung Sindu hanyalah cara sederhana penulis untuk mengatakan bahwa harmoni antara Hindu dan Islam di Bali nyata adanya dan terbuka kemungkinan fakta sosial ini terjadi di kampung-kampung Islam lainnya di Bali. Yang membedakannya adalah penamaan istilah, bentuk, dan dinamika internalnya yang mengikuti karakteristik daerah bersangkutan, tetapi secara esensi dan substansial terdapat titik temu yang sama. Kampung Sindu dalam tulisan ini adalah jendela kecil untuk melihat "ruangan relasi" yang lebih besar antara Hindu dan Islam di Bali.

Kampung Sindu terletak di desa Keramas, Kecamatan Blahbatuh, Kabupaten Gianyar. Monografi Desa Keramas Tahun 2010 (dalam Subagia, 2014: 44-53) menjelaskan bahwa

secara geografis, desa ini terletak disebelah timur kota kecamatan Blahbatuh, dan di sebelah selatannya Kabupaten Gianyar, dengan luas wilayah sekitar 472 Km2. Desa Keramas terdiri dari satu desa pakraman, dan enam banjar dinas, yaitu Banjar Dinas Biya, Banjar Dinas Gelgel, Banjar Dinas Palak, Banjar Dinas Lodpeken, Banjar Dinas Lebah, dan Banjar Dinas Maspait. Jumlah penduduknya diperkirakan sekitar 3978 jiwa (laki-laki) dan 4001 jiwa (perempuan) atau 7979 jiwa. Adapun agama yang dianut mayoritas beragama Hindu atau sekitar 95%, dan 5% lainnya beragama Islam yang secara terpusat tinggal di Kampung Sindu. Mata pencaharian masyarakat desa Keramas didominasi sebagai petani karena desa ini termasuk wilayah agraris, selebihnya sebagai pengrajin, buruh, swasta, tukang bangunan, TNI, dan PNS.

Mengingat Keramas sebagai desa agraris, penduduknya sebagian besar menggantungkan perekonomiannya dari hasil pertanian, yaitu sebesar 26.06% sehingga porsi penggunaan lahan pertanian juga menjadi yang terbesar, yaitu 75.84% dari total penggunaan lahan desa. Pada sektor ini, komoditi yang menonjol padi dan sayur mayur, sedangkan sektor lainnya relatif kecil, seperti perdagangan, industri rumah tangga dan pengolahan serta sektor pariwisata. Untuk mengayomi dan memberikan pelayanan kepada masyarakat, desa Keramas secara administratif berbentuk pemerintahan desa yang dipimpin oleh Kepala Desa (dahulu dan masih di beberapa daerah menyebutnya Perbekel) dan desa pakraman yang dipimpin Jero Bendesa. Kampung Sindu merupakan satu lingkungan kedinasan yang terintegrasi dengan pemerintahan desa, meskipun secara adat juga menjadi bagian tak terpisahkan dari desa pakraman.

Gambar 1: Banjar Lebah. Banjar Lebah adalah satu dari enam banjar adat yang ada di desa pakraman Keramas. Umat Islam Kampung Sindu menjadi anggota dan mengikuti berbagai aktivitas adat, kecuali aspek parhyangan dalam *Tri Hita Karana*

(Sumber: Foto Penulis, 2018)

Menelusuri Kampung Sindu tidak begitu sulit. Akses menuju ke kampung itu juga sangat mudah. Jika mengambil rute bypass IB Mantra, tak banyak jalan bercabang yang akan menyulitkan siapapun yang ingin berkunjung ke sana. Hampir semua penduduk di kecamatan itu akan mengenali Kampung Sindu. Setiba di Banjar Lebah yang juga menjadi banjar adat orang Kampung Sindu, jalanan memang sedikit menyempit, itu pun karena berbatasan dengan persawahan. Selepas Banjar Lebah itu, kubah masjid terlihat jelas dari

kejauhan menyembul di antara atap-atap rumah 45 KK penduduk Kampung Sindu.

Yang menarik, masjid ini berdampingan dengan Griya Sindu Manik Mas di sebelah utara, di barat berhimpitan dengan sanggah-sanggah orang Hindu, dan di selatannya juga berdampingan dengan Griya Sindu. Pada Griya Sindu Manik Mas terlihat sebuah speaker mengarah ke barat laut yang setiap hari memperdengarkan puja Tri Sandhya, yaitu pada pukul 06.00, 12.00 dan 18.00 sedangkan Masjid Darul Hijrah mengumandangkan azan salat lima waktu. Puja Tri Sandhya dan suara azan bisa saling bersahutan. Saat sore tiba sepulang kerja, orang Hindu dan Islam akan berkumpul di sepanjang jalanan di antara masjid dan griya itu sambal menikmati suasana ini secara bersama-sama.

Gambar 2: Masjid dan Griya. Masjid Darul Hijrah dan Griya Sindu Manik Mas letaknya berdekatan. Jalanan sempit yang memisahkan keduanya, umat Hindu dan Islam biasa menghabiskan waktu bersama terutama di sore hari (Sumber: Foto Penulis, 2018)

Menurut penuturan Ustaz Cholil, suasana damai menjelang magrib itu tidak berubah hingga generasi keempat saat ini. Suasana *catur berata penyepian* tiap tahun mereka ikuti sama dengan umat Hindu lainnya. Suara azan juga tidak diperdengarkan. Berdasarkan penelitian Subagia (2014, 2016), realisasi toleransi di Desa Keramas berlangsung sangat baik. Umat Islam di Kampung Sindu selain menjadi satu Lingkungan Dinas, juga ikut sebagai anggota banjar adat di Banjar Lebah. Mereka ikut *sangkep* atau rapat di bale banjar. Toleransi totalitas itu tercermin dari dilaksanakannya aspek *pawongan* dan *palemahan* dalam *Tri Hita Karana*, seperti mengikuti acara suka dan duka, menjadi *pecalang* atau "polisi adat" jika ada upacara besar di desa. Bahkan mereka ikut *ngaturang ayah*, yaitu bergotong-royong sebelum upacara yadnya dilakukan. Semua aktivitas ini dilakukan sama seperti umat Hindu pada umumnya, salah satunya berpakaian adat. Tidak aneh jika tak hati-hati, orang yang baru pertama kali ke Kampung Sindu sering tertipu karena selain berpakaian adat Bali, mereka juga fasih berbahasa Bali. Kehidupan sosial pun menjadi semakin bertautan karena orang Bali dengan orang Islam sudah banyak menjalani kawin silang terutama dari kalangan perempuannya.

Pengalaman yang sama juga dilakukan umat Hindu. Mereka akan berkunjung ke Kampung Sindu saat acara-acara besar, seperti perayaan hari raya Idul Fitri, Idul adha, Maulid Nabi, juga ketika ada kematian dan perkawinan. Bahkan beberapa tokoh adat Hindu, sering pula menjadi juru bicara saat meminang atau bahkan memberikan nasehat perkawinan saat ada keluarga yang mengalami masalah rumah tangga. Potret jernih kerukunan dan toleransi seperti ini tak lepas juga dari peran kerajaan Keramas yang mengayomi umat Islam.

Dalam kegiatan besar di puri, baik umat Hindu maupun Islam berbaur *ngaturang ayah*. Pada saat *nunas ajengan* atau waktu makan siang, pihak puri melaksanakan acara *megibung* atau makan bersama yang dilakukan dengan cara duduk melingkar agak miring menghadapi aneka makanan di tengah lingkaran. Uniknya, untuk umat Islam dipersiapkan khusus *ajengan selam*, yaitu makanan halal yang tidak terkontaminasi makanan lainnya.

Ajengan selam adalah cara umat Hindu di Keramas menghormati keberadaan umat Islam dengan tidak memberikan makanan haram. Kata *selam* merujuk kata Islam, dan lalu melahirkan istilah *nyama selam* atau saudara Islam. Umat Islam, terutama yang datang pertama kali ke Bali dan keturunannya dari manapun berasal akan disebut *nyama selam*. Bahkan *saking* kuatnya pengaruh Jawa sebagai asal mula orang Islam di Bali, setiap orang asing entah berasal dari Lombok, Makassar dan luar Jawa, akan selalu disebut *nak Jawa* atau orang Jawa. Penghargaan serupa dilakukan pula oleh umat Hindu di Desa Bunutin, Kabupaten Bangli yang mempersembahkan *banten selam* di Pura Langgar, yaitu sarana upacara yadnya yang tidak menggunakan babi (Segara, 2018).

Untuk menjaga keimanan umat Islam di Kampung Sindu, Ustaz Cholil Mawardi dan tokoh Islam lainnya biasa menggelar majelis taklim dan tausiah di masjid. Majlis taklim dihadiri bapak-bapaknya yang diselenggarakan setiap Kamis minggu pertama dan ketiga. Sedangkan majlis taklim bagi ibu-ibunya dilaksanakan setiap Kamis minggu kedua dan keempat. Pada perayaan hari besar tertentu, mereka juga biasanya mengundang ustaz dari luar namun sudah diseleksi. Jadi tidak sembarang ustaz bisa memberikan ceramah karena

mereka juga akan melihat *track record* yang bersangkutan. Dikatakan Ustaz Cholil Mawardi, umat Islam di Kampung Sindu menganut paham NU, sehingga sangat mudah untuk memahami keberadaan mereka. Umat Islam juga sangat berhati-hati menerima kehadiran tamu luar dan *banjar adat* bersama Babinsa ikut serta dalam menjaga keamanan di desa Keramas pada umumnya. Yang menarik, mereka juga membuat *awig-awig* yang khusus diberlakukan di lingkungan Kampung Sindu, sebagaimana *awig-awig* untuk mengatur umat Hindu di desa pakraman. Sampai saat ini tidak ada organisasi kemasyarakatan selain NU di Kampung Sindu sehingga kekhawatiran masuknya paham keagamaan yang menyimpang belum pernah terjadi. Begitu juga kekhawatiran dari dalam Kampung Sindu yang pergi atau merantau keluar untuk belajar agama tidak pernah terjadi. Kalaupun ada warga Kampung Sindu yang merantau, lebih banyak ke Denpasar atau kota lainnya di Bali, itu pun lebih banyak sebagai pekerja, buruh, dan sopir.

Selain itu, keberadaan mereka yang menggunakan tanah *catu* sebagai tempat tinggal juga menjadi alasan mereka mencintai Kampung Sindu, dan enggan meninggalkannya padahal jika dilihat letak kampung yang sudah mulai sesak dan tanah pertanian juga mulai berkurang. Yang unik, jika di Kampung Bugis Serangan (Segara, 2018) dan beberapa kampung Islam lainnya, tanah *catu* hanya ditempati orang Islam, di desa Keramas tanah *catu* juga ditempati oleh umat Hindu. Dengan kebaikan hati raja Keramas seperti ini, semua umat beragama bahu membahu untuk menjaga ketertiban sosial, termasuk kehidupan keagamaan.

Menghargai keberadaan orang Kampung Sindu sekaligus memberikan kebebasan menjalankan agama juga tampak dari pelayanan administrasi yang dilakukan di Kantor Desa. Kebetulan Perbekel atau Kepala Desa masih dari keluarga Puri Keramas yang menjadi pengayom umat Islam Kampung Sindu. Menurut Wayan Tengah, Kelihan Banjar Lebah tidak ada diskriminasi pelayanan kepada seluruh masyarakat desa Keramas, termasuk umat Islam. Pelayanan administrasi berupa kelahiran dan kematian dilayani, bahkan mereka punya makam khusus yang terletak di dekat desa Medahan yang dulu sebelum pemekaran masuk wilayah desa Keramas. Masalah perkawinan sudah mereka dapat selesaikan di KUA Kecamatan Blahbatuh, sedangkan pendidikan keagamaan di SDN Keramas sudah tersedia guru agama Islam.

Meskipun pelayanan di bidang pendidikan terpenuhi, di Kampung Sindu juga terdapat Madrasah Diniyah Takmiliah Darul Hijrah, namun masih vakum. Menurut Ustaz Cholil Mawardi, tahun ini Madrasah Diniyah belum aktif lagi karena selain keterbatasan tenaga pengajar, juga saat ini anak-anak SD Kelas VI dan SMP sedang banyak mengikuti kegiatan ekstrakurikuler sehingga berdampak pada penyelenggaraan madin. Namun demikian, menurut ustaz yang berasal dari Jawa dan menetap di Kampung Sindu sejak 1990an ini, warga tidak kehilangan kreativitas. Untuk mengatasi kevakuman madin, mereka melaksanakan Taman Pendidikan Qur'an (TPQ) yang secara aktif dilaksanakan setiap sore menjelang magrib sampai dengan sehabis isya. Peserta TPQ selain dari anak-anak Kampung Sindu juga anak-anak yang tinggal di sekitar desa Keramas. Yang, membanggakan pada 2012 TPQ Kampung Sindu ini pernah menyabet juara dua saat lomba

takbir keliling di Masjid Ala A'la Kabupaten Gianyar. Selain prestasi TPQ ini, empat tahun lalu para remaja Kampung Sindu berhasil membentuk Generasi Muda Masjid Keramas (GEMMAS) yang terdiri dari alumni madin, anak-anak SMU, dan pemuda yang telah bekerja.

Potret kerukunan di Kampung Sindu bukanlah peristiwa yang terjadi tiba-tiba, tetapi berlangsung lama. Sejarah masuknya Islam di Keramas seperti dijelaskan sebelumnya tak lepas dari peran kerajaan Keramas berdasarkan catatan yang tersurat pada Purana Ida I Gusti Agung Maruti. Secara singkat diceritakan:

> "Ida I Gusti Agung Maruti, Raja Bali yang berkedudukan di Gelgel (M. 1738-1764), menyerahkan kekuasaannya kepada Dewa Agung Jambe, beliau meninggalkan Gelgel menuju Jimbaran (wilayah Badung) lalu ke Rangkan (wilayah Sukawati) dan terakhir tiba di Keramas pada M. 1781. Ida I Gusti Agung Made Moning, keturunan Ida I Gusti Agung Maruti yang ke-6, yang bersthana di Puri Saren Kauh, pernah di selong (dibuang/ diasingkan ke Selong wilayah Sasak atau Lombok) oleh raja Gianyar atas kesalahan niwakang pamidanda pati kepada seorang rakyat. Rakyat itu sesuai dengan dresta saat itu memang sepantasnya dihukum mati tetapi yang menjatuhkan hukuman mati itu semestinya adalah raja. Atas kesalahan itu, Ida I Gusti Agung Made Moning diselong ke Sasak. Selama beliau berada di Sasak, beliau menjalin hubungan kekerabatan yang sangat akrab dengan masyarakat sekitarnya yang beragama Islam, sehingga beliau sangat mengerti dan memahami kebiasaan dan kehidupan agama Islam di daerah itu. Hubungan itu bukan hanya hubungan

lahir saja, tetapi dalam batin mereka tertanam ikatan rasa asih dan bhakti, rasa kesetiaan yang tulus. Ketika hukumannya telah berakhir, beliau kembali ke desa Keramas diikuti oleh sahabat-sahabat karib beliau yang beragama Islam sebanyak 6 KK yang ingin mengabdikan dirinya kepada beliau. Kedatangan para wargi (pengabdi) yang beragama Islam mengiringi Ida I Gusti Agung Made Moning ke Keramas tercatat pada tahun M. 1856. Menurut Syamsudin, alm (panglisir wargi selam Keramas), nama keenam panglisir itu adalah Pekak Rajinah, Pekak Rajab, Pekak Lecir, Pekak Kadun, Pekak Jarum, Pekak Mudin. Oleh pihak puri Keramas mereka ditempatkan di pinggiran (panepi siring) desa Keramas yang pada saat itu belum bernama Kampung Sindu".

Gambar 3: Taman Pendidikan Qur'an. Anak-anak sedang belajar di TPQ tiap sore kecuali Kamis yang dipandu oleh Ustaz Cholil Mawardi dan Ustadz Ismail (Sumber: Dokumen Pribadi Ustaz Cholil)

Peran Pemerintah Daerah (Desa Dinas) dan Desa Pakraman

Posisi Bali yang menjadi salah satu pusat perhatian pariwisata dunia, membuat pemerintah daerahnya bekerja ekstra untuk menjaga kondusifitasnya. Bagaimanapun faktor keamanan adalah aspek vital dalam industri pariwisata. Bali telah mengalami situasi ini, bukan saja saat aspek ini diserang melalui ledakan bom, tetapi juga kondisi keamanan di Indonesia. Berdasarkan pengalaman itu pula, pemerintah Bali, misalnya dalam menjalankan PBM Nomor 9 dan 8 Tahun 2006 memasukkan ke dalam visi: Terciptanya MANDARA, yaitu rasa aman, rukun dan damai, sejahtera kepada semua agama baik Hindu, Islam, Kristen, Katolik, Buddha, dan Konghucu. Harapan dalam visi ini adalah terciptanya kerukunan, baik intern dan antarumat beragama maupun antarumat beragama dengan pemerintah (Hakim dalam Hakim [ed], 2013: 88).

Gubernur Bali berdasarkan hasil penelitian itu dikatakan telah membuat kebijakan teknis kerukunan yang secara vertical dilaksanakan oleh Kesbanglinmas dan kebijakan non teknis ditangani Bidang Kesra Pemda Provinsi Bali. Misalnya, Pergub terkait kerukunan umat beragama dan FKUB ditangani langsung oleh Kesbanglinmas dan Bidang Kesra menjalankan tugas koordinatif. Bahkan jauh sebelumnya, Pemda Bali pernah membuat Forum Koordinasi Antar Umat Beragama (FKAUB) dan dilebur menjadi FKUB saat disahkannya PBM 9/8 2006. Kebijakan Pemda Bali terkait pemeliharaan kerukunan dilaksanakan bersama secara sinergis dengan Pemkab dan Pemkot. Walikota Denpasar sebagai salah satu daerah paling heterogen bersama Kabupaten Badung melakukan banyak pendekatan agar pemeliharaan kerukunan sampai ke akar rumput, misalnya bekerjasama dengan media *mainstream*, di antaranya Bali TV,

Dewata TV, serta media pemerintah melalui talkshow TVRI (Hakim dalam Hakim [ed], 2013: 90-91).

Selain Pemda Bali, Kementerian Agama Provinsi Bali maupun Kankemenag Kab/Kota juga melakukan hal yang sama. Meskipun tidak banyak masalah disharmoni hubungan keagamaan, program dan kegiatan di bidang kerukunan terus secara intensif dilakukan. Masalah klasik yang paling sering muncul adalah pendirian rumah ibadah bagi agama non Hindu, namun hampir semua masalah tersebut dapat diselesaikan yang terutama karena sosialisasi dan tingkat pemahaman masyarakat terhadap PBM masih rendah (Hakim dalam Hakim [ed], 2013: 99). Hal yang menarik ditemukan Reslawati (dalam Segara [ed], 2017) bahwa setiap tahun menjelang perayaan Nyepi, Kakanwil Kementerian Agama akan mengundang seluruh perwakilan umat beragama untuk mensosialisasikan *catur brata penyepian* dan membahas kemungkinan-kemungkinan timbulnya masalah dari kegiatan besar tersebut. Misalnya, saat Nyepi yang sempat beberapa kali bertepatan dengan hari Jumat. Salah satu kesepakatan yang diambil adalah suara azan hanya diperdengarkan di masjid saja dan jemaah akan dikawal keamanannya oleh para *pecalang*.

Visi Pemda Bali juga terimplementasikan sampai ke tingkat bawah di kelurahan dan desa. Pelayanan administrasi, distribusi pembangunan hingga memfasilitasi umat beragama telah berjalan baik. Bahkan di beberapa Kampung Islam, termasuk di Kusamba (Parimartha, dkk, 2012; Segara, 2018) umat Islam dipimpin oleh seorang Kepala Lingkungan yang secara dinas bertanggung jawab langsung kepada Lurah atau Kepala Desa (beberapa daerah menyebutnya Perbekel). Masyarakat di perkampungan itu diberikan kebebasan

berdasarkan prinsip demokrasi untuk menentukan pemimpinnya melalui sebuah pemilihan resmi dalam jangka waktu tertentu. Dengan demikian, secara kedinasan umat Islam adalah warga yang otonom meskipun berada di tengah-tengah mayoritas Hindu, yang dengan kebebasannya itu memiliki hak untuk melaksanakan kebebasan beragama. Di Kampung Bugis Serangan misalnya, nyaris tidak ada hambatan dalam menjalankan ibadah, bahkan setiap tahun saat merayakan Maulid Nabi, mereka berkeliling kampung dengan membaca salawat diiringi musik khas Bugis dengan bebas. Begitu juga dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Berbeda dengan di desa dinas, masyarakat non Hindu dalam desa pakraman masih dapat terlibat dalam berbagai aktivitas namun bersifat terbatas. Sebagaimana dijelaskan dalam Perda No. 3 Tahun 2001, Pasal 1, ayat 4 (dalam Parimartha, 2004: 37) dijelaskan bahwa:

> "Desa pakraman adalah kesatuan masyarakat hukum adat di Provinsi Bali, yang mempunyai satu kesatuan tradisi dan tata krama pergaulan hidup masyarakat umat Hindu secara turun temurun, dalam ikatan Kahyangan Tiga, atau Kahyangan Desa yang mempunyai wilayah tertentu dan harta kekayaan sendiri serta berhak mengurus rumah tangganya sendiri".

Selanjutnya Pasal 3, Ayat 6 (dalam Parimartha, 2004: 38) disebutkan secara tegas: "*Bagi krama desa/krama banjar pakraman yang bukan beragama Hindu, hanya mempunyai ikatan pawongan dan palemahan di dalam wilayah desa/banjar pakraman, yang hak dan kewajibannya diatur dalam awig-awig desa/banjar pakraman masing-masing*".

Dengan demikian, peran pemerintah daerah melalui desa dinas dan peran agama, adat dan budaya yang dijalankan melalui desa pakraman telah membantu relasi Hindu dan Islam untuk dapat menjalankan fungsinya masing-masing. Desa Dinas sebagai kepanjangan tangan pemerintahan daerah di atasnya, salah satunya menjaga kerukunan berkolaborasi dengan desa pakraman sebagai ujung tombak pelaksanaan nilai-nilai agama dan budaya. Dua peran ini dapat berjalan baik karena sejarah panjangnya dan keberadaannya yang telah membuat Bali seperti yang dikenal selama ini.

Kearifan-Kearifan Lokal sebagai Pengikat Hubungan

Kearifan Lokal Bali: dari ajaran Hindu, laku, dan "hasil karya"

> Amiruddin (Kaling) dan dua orang warga Kampung Sindu lainnya dipilih untuk jangka waktu tertentu menjadi *pecalang*. Dengan pakaian adat khas *pecalang* mereka akan bertugas bersama *pecalang-pecalang* umat Hindu lainnya terutama saat ada upacara besar. Untuk tugas adat dan budaya mereka sama sekali tak menolak, bahkan jika tak hati-hati, orang luar desa Keramas akan "tertipu" karena penampilan mereka tak ubahnya seperti orang Hindu pada umumnya. Mereka juga bisa berbahasa Bali halus, *madya* (menengah) maupun *kepara* (biasa). Hanya nama dan iman saja yang membedakannya.

Apa yang dilakoni Amiruddin, Ustaz Cholil, dan warga Kampung Sindu lainnya tak berbeda dengan umat Islam yang berada di perkampungan lainnya di Bali. Penelitian Segara (2018) memperlihatkan orang Kampung Bugis di Serangan

bahkan tiap *odalan* yang datangnya setiap enam bulan sekali, dengan berpakaian adat *ngaturang ayah* di Pura Sakenan. Mereka terlibat sangat aktif dalam melaksanakan salah satu kearifan lokal Bali, yaitu *Tri Hita Karana*. Berdasarkan penelitian Puslitbang Kehidupan Keagamaan (dalam Arif [ed], 2014) *Tri Hita Karana* menjadi "buku manual" orang Bali dalam mewujudkan keselarasan dan keharmonisan hidup. Dalam usaha itu, mereka harus mengejewantahkannya secara nyata, tidak saja secara internal tetapi juga eksternal.

Umat non Hindu, dalam hal ini Islam, akan bersama-sama dengan orang Hindu Bali melaksanakan konsep *palemahan* dan *pawongan*, sedangkan *parhyangan* sudah masuk ranah esoteris keimanan. Menurut Wiana (dalam Putra [ed], 2004: 265-266. Lihat juga Wiana, 2007), sumber pengamalan kearifan lokal *Tri Hita Karana* adalah kitab suci Veda yang termaktub ke dalam beberapa kitab, misalnya dalam kitab Manawa Dharamsastra (VI. 35) tentang hutang manusia atau *tri rna* kepada *dewa rna* (Tuhan), *pitra rna* (orang tua dan leluhur) dan *rsi rna* (orang suci) yang harus dibayar melalui berbagai yadnya. Kitab Bhagavadgita (III. 10) menjelaskan tentang penghayatan kepada Tuhan melalui yadnya. Begitu juga dalam kitab Sarasamuscaya yang menyatakan bahwa untuk mewujudkan tujuan hidup manusia maka terlebih dahulu harus melaksanakan bhuta hita, yaitu menyejahterakan alam juga melalui yadnya.

Selain *Tri Hita Karana*, ajaran lain yang juga menjadi laku budaya orang Bali untuk hidup selaras adalah *tat tvam asi* yang banyak disebutkan dalam kitab Upanisad (lihat Segara, 2016; juga Radhakrishna, 2008). Yang lainnya adalah sutra *Vasudeva kutum bakam* yang berarti semua makhluk hidup bersaudara. Meskipun ruh kearifan lokal itu bersumber dari

ajaran Hindu, dalam perspektif budaya, ruh itu kemudian memberi nafas pada setiap laku dalam kehidupan orang Bali yang dijalankan melalui konsep lokal Bali, seperti *nyama braya, metulungan*, dan *ngejot*. Suwindia, dkk (2012) menyebutkan bahwa umat Hindu dan Islam di Bali diikat melalui berbagai kearifan lokal seperti ini. Hal yang sama dikatakan Halimatusa'diah (2018: 48):

> "Keharmonisan antarumat beragama di Bali juga terwujud akibat adanya tataran nilai dan tataran sosial budaya yang diterapkan secara konsisten oleh Hindu dan muslim. Seperti diperlihatkan Basyir (2013), dari sisi tataran nilai, Bali memiliki alam yang indah, dan keindahan ini terpelihara karena Bali menerapkan *Tri Hitakarana* dan *Tat Twam Asi, Yama Niyama Brata*. Sedangkan dari sisi tataran sosial budaya, Bali memiliki kultur terbuka namun tetap mampu melestarikan budaya nyama braya, segilik seguluk, beda paksi bina paksa. Dua nilai ke-Bali-an itu diterapkan oleh komunitas berbeda tetapi secara bersama. Walhasil komunitas Bali di masa lampau, mampu menciptakan keharmonisan".

Menyama braya diartikan sebagai cara untuk membangun hubungan sosial dengan orang lain, tidak saja kepada saudara atau mereka yang masih berhubungan darah. Saling mengunjungi jika saudara memiliki kegiatan suka dan duka, seperti perkawinan dan kematian dianggap cara untuk membangun hubungan sosial. Menyama braya makin kuat dilakukan antara orang Bali dan Islam jika memiliki hubungan kekerabatan, misalnya karena perkawinan silang. Akibatnya orang-orang di Kampung Islam biasanya lebih mengidentifikasi dirinya sebagai orang Bali ketimbang

menyebut sebagai perantauan. Bahkan di Kampung Islam Pagayaman, Buleleng, nama-nama lokal Bali digunakan oleh orang Islam (lihat juga Barth, 1993). *Metulungan* adalah kegiatan saling menolong dalam banyak hal, yang bahkan tidak perlu diminta. Metulungan dilakukan dengan cara *ngayah* atau membantu dengan tanpa upahan atau dapat juga memberikan bantuan berupa uang atau barang. *Ngayah* juga dilakukan melalui kerja sosial baik bersifat pribadi atau perorangan maupun gotong-royong. Orang Islam akan melakukan kerja sosial ini saat menjalankan perannya di desa pakraman dengan menjalankan aspek *pawongan* dan *pelemahan. Ngejot* adalah istilah untuk memberikan hantaran, biasanya berupa makanan yang digunakan dalam upacara atau kegiatan adat kepada orang-orang yang dianggap memiliki hubungan baik, seperti teman, saudara, kerabat lain, juga dengan orang lain, termasuk berbeda suku dan agama. Sebagai contoh, pada saat hari raya Galungan, umat Hindu akan membawakan makanan kepada kerabatnya di Kampung Islam. Begitu juga sebaliknya, saat perayaan Idul Fitri, orang Islam akan membawakan makanan khas kepada kerabatnya yang orang Bali. Membangun relasi sosial melalui *menyama braya, metulungan,* dan *ngejot* telah sangat baik diperlihatkan oleh umat Hindu dan Islam di desa Keramas. Pada akhirnya idiom lokal itu menjadi milik bersama tanpa memengaruhi dan mengubah keimanan umat Islam. Proses-proses sosial tersebut berlangsung sangat lama melalui, terutama akulturasi. Hal yang sama dapat dibaca dari istilah nyama selam yang dirunut melalui perjalanan sejarah yang panjang ketika bahkan umat Hindu dan Islam sesungguhnya pula adalah pendatang ke Bali (lihat lebih lengkap Mashad, 2014: 189-235).

Selain melalui ide dan laku budaya seperti di atas, relasi antara Hindu dan Islam di Bali juga ditandai dengan "hasil karya" perlambang hubungan baik itu. Biasanya lebih banyak terjadi karena faktor sejarah meskipun belakangan ada juga dibuat karena faktor lain, seperti tuntutan global tentang kemajemukan. Hingga pertengahan abad 20 banyak ditemukan arsitektur yang merepresentasikan hubungan agama-agama di Bali, meskipun agama minor lebih banyak mengadopsi Bali sebagai budaya dominan. Relasi Hindu dan Katolik dan Kristen baik di Dalung Kuta maupun Blimbingsari di Jembrana ditunjukkan dengan gereja dengan gaya arsitektur Bali. Agama Hindu dan Buddha melalui pura Balingkang di Kintamani, atau seperti penelitian Pemayun (2018) di Pura Pagulingan sebagai representasi akulturasinya ajaran Hindu dan Buddha. Adapun "hasil karya" bersama antara Hindu dan Islam dapat ditemukan baik di Denpasar maupun Karangasem melalui Pura Mekah, atau seperti penelitian Yusuf (2014) melalui konstruksi arsitektur Hindu Bali dan Islam Jawa pada Pura Langgar. Keinginan untuk memperlihatkan wajah relasi harmoni agama-agama di Bali diwujudkan melalui tempat ibadah seluruh agama dalam satu mandala atau area yang dikenal dengan Puja Mandala di kawasan Nusa Dua (lihat Gunarta, 2016).

Daya Respon dan Adaptasi Umat Islam

Di luar agama Hindu, agama lain di Bali adalah minoritas termasuk Islam. Namun orang Islam memiliki kesanggupan untuk menyesuaikan diri, bahkan mengikuti pola tingkah laku orang Bali. Suroso, saat ditemui di jalanan kecil yang membelah masjid dan Griya Manik Mas Sindu, menyapa dengan bahasa Bali halus yang sangat santun. Begitu

juga saat menemui Amiruddin yang belum pulang dari mengantar barang ke Denpasar, seluruh keluarga di rumahnya semuanya berbahasa Bali. Tak ada lagi yang menggunakan bahasa Sasak, bahasa ibu leluhurnya. Selain sudah menetap lama di Kampung Sindu, berbahasa Bali menjadi alat pemersatu dengan umat Hindu lainnya.

Pemandangan yang unik malah ditemukan Segara (2018) saat meneliti orang Islam Kampung Bugis di Serangan yang juga sudah memasuki generasi keempat. Jika di rumah dan lingkungan Kampung Bugis, mereka menggunakan bahasa Bugis, tetapi saat berkomunikasi dengan orang Bali, mereka juga sangat fasih melakukannya. Namun orang Bali tidak bisa berbahasa Bugis. Penelitian ini juga menceritakan para orang tua masih mengajarkan bahasa Bugis di rumah dan masjid, sedangkan bahasa Bali dipelajari di sekolah sebagai muatan lokal namun kemampuan ini tetap unik karena orang-orang yang dulunya warga Kampung Bugis Serangan lalu membentuk Kampung Bugis di Benoa, Tuban, dan Suwung tidak lagi menggunakan bahasa Bugis di rumah maupun lingkungannya, tetapi bahasa Bali dan Indonesia, seperti orang Bali pada umumnya.

Sejarawan Nyoman Wijaya (dalam Putra [ed], 2004: 145-146) berdasarkan penelitiannya tentang sejarah perkembangan Islam di Karangasem (1986) menyebutkan ada beberapa daya respon dan adaptasi orang Islam yang dapat dijelaskan. Menurut Wijaya mereka mau ikut makan *lawar* (makanan khas Bali dari olahan daging, sayur, dan bumbu Bali lengkap), tetapi *lawar* Islam yang tidak menggunakan daging babi dan darah. Pada beberapa daerah Bali timur, mereka ikut *megibung*, yaitu makan bersama dalam satu wadah. Hal lain yang juga sangat unik adalah memberikan nuansa kultural

Bali pada perayaan hari besar keagamaan Islam, salah satu Idulfitri sehingga dikenal pula istilah *penyajaan, penampahan, manis,* dan *pahing* Idulfitri, sebagaimana ditemukan dalam hari-hari besar keagamaan Hindu. Nuansa Hindu-Bali dalam Idulfitri terasa sekali saat hari *penyajaan* mereka akan membuat *jaja uli* dan tape ketan. Begitu juga saat *penampahan,* mereka akan menyembelih hewan kurban. Tindakan ini mengandung makna budaya yang tak berbeda dengan orang Hindu-Bali.

Selanjutnya, dalam kehidupan sosial, Wijaya mengatakan orang Islam juga beradaptasi dengan cara ikut dalam lembaga atau organisasi sosial, salah satunya *sekaa subak*, dan mengikuti aturan adat yang berlaku di dalamnya. Meskipun tidak mengikuti persembahyangan di Pura Ulun Suwi, mereka akan mengggantinya dengan melakukan upacara *ngeruah* di bendungan pada hari raya Islam, lengkap dengan membawa sesajen tiga baki yang berisi buah-buahan dan jajan. Mereka juga ikut mebanjar, dan bahkan dikatakan Wijaya punya fanatisme terhadap banjarnya. Pemandangan yang sama dapat disaksikan sampai saat ini di Kampung Muslim Sasak Lombok yang *ngayah* atau membantu Desa Bungaya melaksanakan *ngusaba desa* dengan mengarak sebuah *dangsil,* semacam menara terbuat dari aneka dedaunan dan buah selain kelapa. *Ngusaba desa* atau *ngusaba dangsil* adalah upacara selamatan dan ungkapan syukur desa atau subak, dengan memakai sarana pohon berbuah, kecuali pohon kelapa. *Dangsil* dihias sedemikian rupa, sehingga menyerupai *meru*, yaitu salah satu bangunan suci umat Hindu di Bali, yang sangat agung, megah dan monumental, serta sarat dengan kandungan makna simbolis dan kekuatan religius (lihat https://beritagar.id/artikel/ laporan-khas/toleransi-hindu-islam-dalam-ritual-usaba-dangsil).

Dalam bidang pertanian seperti ini, di beberapa masyarakat muslim Bali sudah menerapkan lembaga adat yang tumbuh di masyarakat Bali Hindu, misalnya pengaturan air melalui Subak, meskipun cara mensyukuri hasil panennya yang berbeda. Pola seperti itu sudah lama dilakukan oleh masyarakat muslim Bali di Subak Yeh Sumbul, Medewi, Pekutatan dan Subak Yeh Santang, Jembrana (lihat Basyar, 2016: 5).

Berkaitan dengan kebudayaan fisik, ada beberapa hasil perjumpaan kedua agama ini yang mewujud begitu rupa. Dikatakan Wijaya yang mengutip Trisila (1997) menyatakan bahwa masjid kuno orang Islam sangat akulturatif, misalnya ada *bale banjar* dan *bale kulkul*. Urusan sosial diselesaikan di *bale banjar*, sedangkan urusan keagamaan diselesaikan di masjid, dan kulkul hanya dijadikan sebagai media komunikasi. Lebih dari sekadar itu, di dalam masjid ada mimbar yang penuh ukiran gaya Bali. Atap bangunan masjid pun selalu seperti meru, bertumpang dua atau tiga. Dulu, dalam upacara *sorong serah*, rentetan upacara perkawinan seperti di Karangasem, mereka juga melakukan upacara *metatah* (potong gigi) dan *pepaosan lontar* (pembacaan lontar). Kebudayaan fisik berupa perpaduan budaya Hindu dan Islam juga dapat ditemukan di Bunutin, Kabupaten Bangli melalui Pura Langgar yang merupakan perpaduan arsitektur Hindu-Bali dan Islam-Jawa (lihat Segara, 2018; Yusuf, 2014). Pura lain yang juga menggunakan istilah Islam adalah Pura Mekah yang terletak di Peguyangan, Denpasar.

Secara umum, keberadaan orang Islam di Bali relatif lebih diterima karena mereka memiliki kemampuan beradaptasi dengan baik. Misalnya, masih menurut Wijaya

yang mengutip Holt (2000p) orang Islam dalam berkesenian juga biasa memainkan wayang kulit dengan mengambil tema *wong menak* dan bahkan orang Bali Hindu menyebut *wong menak* sebagai Pandawa dan Raja Nur Sirwan sebagai Korawa. Begitu juga hasil penelitian Parimartha, dkk (2012) memperlihatkan dengan jelas bagaimana rumah orang-orang di Kampung Islam Kusamba menggunakan ornamen dan arsitektur gaya Bali. Hanya ketiadaan *sanggah* di dalam rumah yang membedakannya dengan rumah-rumah umat Hindu lainnya.

Kajian Basyar (2016: 4-6) menunjukkan pola adaptasi umat Islam yang sangat baik disebabkan saat kedatangannya pertama kali mereka dikatakan sudah belajar banyak hal di Bali terutama pertanian, perdagangan, dan lain-lainnya. Setelah kemerdekaan, umat datang ke Bali dengan beragam profesi, seperti pegawai, tentara dan aparat pemerintah dan meskipun tidak alamiah, proses asimilasi dan akulturasi mulai terjadi dan harmoni kedua agama berlangsung sampai saat ini. Proses-proses tersebut telah banyak menghasilkan pola yang unik, misalnya penamaan orang yang mengkombinasikan nama Bali dan Islam, seperti yang terjadi pada masyarakat Pegayaman, Buleleng; Kepaon, Denpasar; Loloan, Jembrana. Bahkan umat muslim di Candi Kuning II, Bedugul sedang mengajukan diri sebagai "Desa Adat Kampung Islam" karena secara *de facto* mereka juga sudah memiliki *awig-awig/perarem* tersendiri, meskipun secara *de jure* masih belum diakui pemerintah setempat. Hal yang sama dijelaskan Karim (2016) bahwa budaya menjadi pintu masuk yang merekatkan umat Hindu dan Islam di Loloan, Jembrana.

Refleksi: Pengembangan Sikap Multikultural Akomodatif-Transformatif

Pemandangan indah tentang simpul kerukunan yang diperlihatkan Kampung Sindu dan perkampungan Islam lainnya di Bali, memperkuat tesis tentang solidnya kesadaran kolektif kedua agama yang dilakukan dari dalam. Islam yang datang dan menetap di perkampungan dianut ragam etnis. Namun terdapat ketercairan ketika batas-batas nilai yang sebelumnya potensial memisahkan etnisitas, justru akhirnya menjadi milik bersama. Koetjaraningrat (1981) menyatakan identitas etnis yang dituangkan dalam kesatuan kebudayaan bukan suatu hal yang ditentukan oleh pihak luar, melainkan oleh etnis bersangkutan sebagai pendukung kebudayaan itu sendiri. Artinya, masalah etnis adalah masalah kesatuan manusia atau kolektivita yang terikat oleh kesadaran tentang kesatuan kebudayaan dan kesadaran seperti itu sering dikuatkan oleh, salah satunya kesatuan bahasa, meski ini tidak bersifat mutlak.

Pendapat Koentjaraningrat di atas boleh jadi menegaskan kembali bahwa memang "orang luar", "orang baru" yang akan memasuki satu daerah yang relatif homogen, seperti Bali akan dengan cepat mengikuti budaya itu, dan pada masyarakat yang relatif heterogen, identitas etnis akan menegosiasikannya dengan budaya dominan itu. Inheren dengan ini, penelitian Bruner (1972) juga menyimpulkan bahwa orang Batak di Sunda mungkin akan mengikuti budaya dominan Jawa Barat itu, seperti bahasa atau etiket dalam berinteraksi sosial. Konsekuensinya kebudayaan fisik dalam kasus ini akan semakin kabur. Budaya dominan akan digunakan sebagai alat adaptif bagi pendatang juga

ditemukan oleh Suparlan (1985) saat menggambarkan bahwa integrasi kebudayaan sesuatu yang mungkin terjadi karena interaksi antaretnik di Pontianak, Pekanbaru, dan Sumenep. Pertanyaannya apakah identitas budaya sebagaimana yang terjadi di Bali dibentuk atau dibangun?

Arus pemikiran postmodern lebih cenderung mengakui bahwa individu dalam masayarakat memiliki "kekuasaan" untuk membangun sendiri identitasnya. Giddens (dalam Suputra, 2006) mengakui identitas diri terbangun oleh kemampuan untuk melanggengkan narasi tentang diri, sehingga membangun suatu perasaan terus-menerus tentang adanya kontinuitas biografis. Usaha sadar dari dalam diri untuk melakukan pembentukan identitas baru, oleh Gramsci (1971) disebut sebagai tindakan yang aktif dan kreatif untuk melakukan manuver karena pada dasarnya manusia tidak pernah pasif untuk memenuhi kebutuhan hidupnya.

Lepas dari diskusi di atas, bagaimana kearifan-kearifan lokal Bali bekerja menjadi jembatan penghubung antara Hindu dan Islam, sejalan dengan pendapat Poespowardojo (1986) yang mengatakan bahwa sifat hakiki kearifan lokal itu adalah (1) mampu bertahan terhadap budaya luar, (2) memiliki kemampuan mengakomodasi unsur-unsur budaya luar, (3) mempunyai kemampuan mengintegrasikan unsur-unsur budaya luar ke dalam kebudayaan asli, (4) mampu mengendalikan, dan (5) mampu memberikan arah pada perkembangan budaya. Meskipun disadari, bisa saja pada satu konteks tertentu, terutama saat gerakan Ajeg Bali yang mendapat suntikan arus reformasi dan otonomi daerah begitu massif di awal 2000an yang seolah "memaksa" orang lain atau pendatang mengikuti kemauan orang Bali dengan apa yang

disebut Geertz (1973) sebagai *primordial attachment*. Namun seiring berjalannya waktu, meminta "kalian" sama dengan "kami", yang dari "pemaksaan" ini lalu menimbukan konflik horizontal tidak pernah terjadi. Kearifan lokal berupa *desa, kala, patra* yaitu penyesuaian diri berdasarkan tempat, waktu dan keadaan masih dianut secara kuat oleh pendatang. Sampai saat inipun, orang Bali masih menganggap pendatang sebagai tamu atau *krama tamiu* yang harus dihormati.

Relasi Hindu dan Islam di Bali, dengan beberapa *best practices* yang terdapat di dalamnya, diproyeksikan untuk membangun peradaban baru melalui masyarakat multikultural yang akomodatif-transformatif. Istilah ini penulis ambil dari pendapat para ahli untuk melihat relasi kedua agama, dengan mengkombinasikan apa yang disebut Parekh, 1997 (dikutip Azra, 2003: 41-42 dalam Pande Made Suputra, 2006: 75) mengenai multukultural akomodatif, yaitu masyarakat plural yang memiliki kultur dominan yang membuat penyesuaian dan akomodasi-akomodasi tertentu bagi kebutuhan kultural kaum minoritas, serta memberikan kebebasan kepada kaum minoritas untuk mempertahankan dan mengembangkan kebudayaan mereka. Multikultural transformatif sebagaimana dikatakan Jock Youn (dalam Piliang, 2003) menekankan potensi pertukaran budaya secara terbuka, persilangan norma dan nilai-nilai, peleburan batas-batas, serta eklektisisme dalam berbagai bentuk ekspresi sosial, politik, dan budaya.

Meskipun harus juga diakui bahwa multikultural transformatif di Bali belum sepenuhnya berhasil karena selalu terjadi tarik menarik antara adab tradisional dan modernitas. Keinginan banyak orang Bali mengembalikan nuansa masa

lalu melalui gerakan "Ajeg Bali" hanyalah satu contoh kecil bagaimana orang Bali yang hidup dalam era modern secara bersamaan juga menginginkan Bali yang eksotik dan otentik seperti gambaran Bali di masa lalu. Bateson (1972) menyatakan fakta seperti ini dipengaruhi oleh karakteristik kebudayaan Bali yang tidak pernah selesai dan berakhir. Selalu terjadi dinamika yang menghasilkan ritmik yang terus hidup, seperti mozaik. Adab tradisional dan modernitas akan selalu bertarung sehingga tranformasi yang dibayangkan perubahan besar-besaran belum pernah terjadi, apalagi untuk mengubah struktur-struktur kebudayaan Bali.

PENUTUP

Masuk dan berkembangnya Islam di Bali tidak melalui jalur kekerasan, apalagi ekspansi, meskipun beberapa sumber sempat menyatakan demikian, selain sumber *mainstream* menyatakan sebaliknya yaitu dibawa oleh Dalem Ketut Ngelesir ketika berkunjung ke Majapahit. Meskipun Kerajaan Gelgel yang dibantu Danghyang Niratha berhasil mengembangkan ajaran Hindu secara komunal, Bali tetap membuka kontak dengan luar melalui niaga dan pelabuhan. Tidak mengherankan perkampungan Islam hampir di semua daerah di Bali mendiami wilayah pesisir.

Jalan damai sejarah perkembangan Islam di Bali lalu terawat baik sampai saat ini. Selain masih terdapat kontak yang intensif dengan pihak kerajaan, juga karena peran desa dinas yang secara administratif menempatkan mereka sebagai bagian dari pemerintahan desa, sehingga satu kampung umumnya adalah satu lingkungan dinas yang dipimpin seorang Kaling yang secara demokratis dipilih masyarakatnya.

Jika ditarik ke atas, Pemerintahan Daerah Provinsi Bali melalui berbagai program di bidang kerukunan telah berhasil mengakselerasi kehidupan harmonis antarumat beragama, termasuk relasi Hindu dan Islam. Program yang sejalan dengan Pemda juga dilakukan Kantor Kementerian Agama Provinsi Bali. Adapun peran desa pakraman juga sangat besar karena menerima keberadaan umat Islam dan menjadi bagian tak terpisahkan. Melalui konsep Tri Hita Karana, umat Islam ikut berpartisipasi secara aktif, terutama di bidang *pawongan* dan *palemahan*, bahkan umat Islam di Kampung Sindu ikut mebanjar adat.

Secara umum, keberterimaan umat Hindu terhadap umat Islam, selain karena faktor sejarah, juga karena daya respon umat Islam di Bali dalam mengadaptasi kearifan-kearifan lokal yang meskipun secara esoteris bersumber dari ajaran Hindu. Namun dalam laku sehari-hari, ajaran Hindu menjadi satu kebudayaan yang mampu mengintegrasikan sekat perbedaan agama. Esoterisme kearifan lokal yang dijalankan tanpa memasuki wilayah sosial dan publik, akhirnya menjadi nilai bersama untuk mewujudkan dunia yang lebih baik. Akhirnya, kearifan-kearifan lokal itu mengalami keterleburan total dalam alam pikir dan tindakan manusia, sekaligus menjadi jembatan penghubung untuk diproyeksikan menuju masyarakat multikultural yang akomodatif sekaligus transformatif.

Ada beberapa pola yang dilakukan oleh kedua agama dalam memelihara kerukunan, yaitu *pertama,* membuka peran aktif setiap anggota masyarakat melalui komunikasi yang intensif sehingga efektif menggerakkan masyarakat menyampaikan ide dan gagasannya melalui berbagai saluran, baik yang bersifat formal, non formal maupun informal.

Misalnya, setiap perayaan hari besar Hindu sebagai agama dominan, umat lainnya melalui majlis selalu dilibatkan dalam pertemuan-pertemuan teknis, sehingga dampak negatif sejak awal sudah bisa diantisipasi.

Kedua, menjadikan lembaga dan pranata sosial dan adat sebagai jembatan penghubung karena salah satunya untuk memenuhi kebutuhan hidup bersama. Misalnya, lembaga banjar adat adalah media bagi umat non Hindu untuk dapat berpartisipasi aktif. Begitu lembaga subak yang merupakan kearifan lokal yang memperantarai kebutuhan umat non Hindu untuk mendapatkan kehidupan dari hasil pertanian.

Ketiga, menempatkan aspek budaya dan sejarah sebagai media perekat relasi agama, bukan mulai dari keimanan atau keyakinan. Bagaimanapun relasi Hindu terutama dengan Islam adalah sebuah jalinan historis yang dapat mengikat emosi keduanya. Dalam perjalanan sejarah itu, fitur kebudayaan juga hadir memperkuat relasi keduanya, sehingga kedua umat beragama ini dapat memulai dari sejarah dan kultur dalam membangun hubungan sosial, bukan *an sich* mulai dari keyakinan dan keimanan.

Keempat, memanfaatkan kekayaan tradisi dan kearifan lokal dalam memelihara kerukunan. Kearifan lokal di Bali tumbuh bersama agama Hindu, namun praktik sosial ruh dari ajaran agama itu lebur dengan budaya dan adat Bali. Hasil peleburan yang telah berlangsung lama, bahkan sebagai warisan sejarah masa lalu menjadi nilai bersama yang dimanfaatkan oleh Hindu dan Islam dalam memenuhi kebutuhan hidup di masa kini.

Kelima, "intervensi" aktif namun lunak dari pemerintah dalam mengantisipasi konflik. Peran pemerintah tidak dapat

pasif dan menunggu akumulasi permasalahan yang mungkin akan timbul dari relasi Hindu dan Islam. Oleh karena itu, peran dan fungsi pemerintah tetap harus dijalankan secara aktif namun persuasif. Pemda Bali bersama instansi terkait, termasuk Kementerian Agama menjalin kemitraan secara aktif.

Berdasarkan lima pola dalam simpulan di atas sekurang-kurangnya dapat menjadi inspirasi bagi daerah lain di Indonesia meskipun tidak dapat dipaksa sama dengan Bali. Hal ini karena dinamika internal dan karakteristik setiap daerah berbeda-beda. Paling tidak, kearifan lokal yang dipraktikkan bersama oleh Hindu dan Islam di Bali menjadi satu cara untuk dipelajari sebagai buah dari kelenturan mekanisme sosial dalam mengantisipasi konflik, dan lebih penting memelihara kerukunan dan harmoni kehidupan beragama [*]

Daftar Pustaka

Affandi, Nurkholik. "HARMONI DALAM KERAGAMAN (Sebuah Analisis tentang Konstruksi Perdamaian Antar Umat Beragama)" dalam *Jurnal Komunikasi dan Sosial Keagamaan* Vol: XV, No. 1, Juni 2012. Hal: 71-84.

Arif, Syaiful (ed). 2014. *Menggali Kearifan Memupuk Kerukunan.* Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan.

Atmadja, Bawa. 2010. *Ajeg Bali: Gerakan, Identitas Kultural, dan Globalisasi*. Yogyakarta: LKIS.

Barth, Fredrik. 1993. *Balinese Worlds*. The University of Chicacgo Press, Chicacgo.

Basyar, Hamdan M. 2016. "Muslim di Klungkung, Karangasem, dan Bangli: Suatu Catatan Pendahuluan" dalam *Masyarakat Muslim Bali di Klungkung, Karangsem dan Bangli.* Yogyakarta: Calpulis.

Bateson, Gregory. 1972. *Steps to an Ecology of Mind, Balinese Ethos.*

Collected Essay in Anthropology, Psychiatry and Epistemology. University of Chicago Press.

Bruner, E.M. 1972. *The Expression of Etnicity in Indonesia*. New York, Papare, The Asian Society.

Fadillah, Moh. Ali. 1986. *Makam-Makam Kuno di Pulau Serangan dan Beberapa Makam di Kabupaten Badung, Bali. Suatu Kajian Arkeologis*. Skripsi Fakultas Sastra Universitas Udayana Denpasar.

Fadillah, Moh. Ali. 1999. *Warisan Budaya Bugis di Pesisir Selatan Denpasar*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan Pusat Penelitian Arkeologi Nasional.

Gunarta, I Ketut. "Strategy In Achieve Harmony Religious Life Nusa Dharma Temple in Benoa, South Kuta, Badung". *Proceedings of International Seminar Religion in Cultural Diversity: Harmonization of Religious Life*. STAHN Tampung Penyang, Palangkaraya, 2016. Page 41-48.

Gramsci, Antonio. 1971. *Selection from the Prison Notebooks*. Q. Hoare, Q and G Nowel Smith, eds. New York: International Publishers.

Hakim, Bashori A. "Peran Pemerintah Daerah dan Kantor Kementerian Agama Provinsi Bali dan Kota Denpasar dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama" dalam Bashori A. Hakim (ed). 2013. *Peran Pemerintah Daerah dan Kantor Kementerian Agama*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan.

Halimatusa'diah. "Peranan Modal Kultural dan Struktural dalam Menciptakan Kerukunan Antarumat Beragama di Bali" *Jurnal Harmoni* Vol. 17 Nomor 1 Januari-April 2018. Hal 43-65.

Karim, M. Abdul. "Toleransi UmaT Beragama di desa loloan, JemBrana, Bali (ditinjau dari Perspektif sejarah)" dalam *Analisis*, Volume XVI, Nomor 1, Juni 2016. Hal: 1-32.

Koentjaraningrat (ed). 2007. *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan.

Lan, Thung Ju, Dedi S. Adhuri, Achmad Fedyani Saifuddin, Zulyani Hidayah. 2010. *Klaim, Kontestasi, dan Konflik Identitas*. Jakarta: Ikatan Antropologi Indonesia (IAI).

Mashad, Dhurorudin. 2014. *Muslim Bali Mencari Kembali Harmoni yang Hilang*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.

Mashad, Dhurorudin. 2016. "Dimensi Kultural Kaum Muslim Klungkung" dalam *Masyarakat Muslim Bali di Klungkung, Karangsem dan Bangli.* Yogyakarta: Calpulis.

Muchtar, Ibnu Hasan. "Peran Kelompok Keagamaan dalam Pemeliharaan Kerukunan Umat Beragama (Studi Kasus Desa Adat Angantiga, Petang, Badung, Bali)". *Jurnal Harmoni* Vol 12. Nomor 3 September-Desember 2013. Hal 136-152.

Munandar, Agus Aris. 2005. *Istana Dewa Pulau Dewata: Makna Puri Bali Abad ke 14-19 M.* Depok: Komunitas Bambu.

Parimartha, I Gede. "Desa Adat, Desa Dinas, dan Desa Pakraman di Bali: Tinjuan Historis Kritis" dalam I Wayan Ardika dan Darma Putra (ed). 2004. *Politik Kebudayaan dan Identitas Etnis*. Denpasar: Fakultas Sastra Universitas Udayana dan Balimangsi Press.

Parimartha, I Gede, Ida Bagus Gde Putra, Luh Pt. Kusuma Ririen. 2012. *Bulan Sabit di Pulau Dewata. Jejak Kampung Islam Kusamba-Bali*. Yogyakarta: CRCS.

Pemayun, Cokorda Agung Semara Dalem. "Akulturasi Ajaran Siwa-Buddha di Pura Pagulingan Desa Manukaya Kecamatan Tampaksiring Kabupaten Gianyar". *Skripsi,* Jurusan Teologi, Fakultas Brahma Widya, IHDN Denpasar, 2018.

Piliang, Yasraf Amir. 2003. "Konsep Heteronomi sebagai Strategi Kultural Otonomi Daerah Perbandingan". *Jurnal Ilmu-Ilmu Budaya Poestaka*, No. 6 Tahun XIV Agustus 2003.

Poespowardojo, Soerjanto. 1986. "Pengertian Lokal Genius dan Relevansinya dalam Modernisasi" dalam Ayatrohaedi (ed)., *Kepribadian Budaya Bangsa (Lokal Genius).* Jakarta: Pustaka Jaya. Radhakrishna, S. 2008. *Upanisad-Upanisad Utama*. Terjemahan Agus S.

Mantik dari *The Principal Upanisads* (1953). Surabaya: Paramita. Reslawati. "Hindu di Bali: Keseimbangan Hidup melalui Agama, Budaya dan Adat (Studi pada Klan Pura Keluarga di Pura Kawitan Dalem Pande Majapahit di

Denpasar)" dalam I Nyoman Yoga Segara (ed). 2017. *Dimensi Tradisional dan Spritual Agama Hindu*. Jakarta: Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama. Segara, I Nyoman Yoga. "Duduk Dekat di Bawah Guru" dan

Transformasinya: Kajian Atas Kitab Suci Upanisad dalam Ajaran Hindu. *Jurnal Lektur Keagamaan* Vol. 14 No 1. Juni 2016. Hal: 135-152.

Segara, I Nyoman Yoga. "Pura Langgar: Representation of Hindu and Islamic Relation in Bunutin, Bangli". *Proceedings of International Seminar Bali Hinduism, Tradition, and Interreligious Studies.* Universitas Hindu Indonesia, 2018. Page 185-191.

Segara, I Nyoman Yoga. "The Cultural Treasures of Kampung Bugis in the Customary Village of Serangan, Denpasar". *Journal Heritage Nusantara* Vol. 7 No 1, 2018. Page. 94-118

Subagia, I Nyoman. *Realisasi Toleransi Umat Hindu dan Islam dalam Aktivitas Keagamaan di Desa Keramas Kecamatan Blahbatuh Kabupaten Gianyar*. Hasil Penelitian IHDN Denpasar, 2014.

Subagia, I Nyoman. "Partisipasi Umat Hindu dan Islam dalam Kegiatan Keagamaan di Desa Keramas, Kecataman Blahbatuh, Kabupaten Gianyar". *Jurnal Harmoni* Vol. 15 Nomor 3 September-Desember 2016. Hal. 33-44.

Suparlan, Parsudi. 1985. *Pola-Pola Interaksi Antaretnik di Pontianak, Pekanbaru, dan Sumenep.* Jakarta: Depdikbud.

Suputra, Pande Made. "Identitas Etnis dan Otonomi Daerah dalam Membangun Multikulturalisme di Indonesia" dalam I.B.G. Pujaastawa (ed). 2006. *Wacana Antropologi Kusumanjali untuk Drs. I Wayan Geriya*. Denpasar: Pustaka Larasan.

Suwindia, I Gede, Machasin, dan I Gede Parimartha. "Relasi Islam dan Hindu Perspektif Masyarakat Bali". *Jurnal Al-Ulum* Volume. 12, Nomor 1, Juni 2012. Hal 53-76.

Utama, Budi. 2015. *Wajah Bali Tanpa Kasta. Pudarnya Identitas Bali Aga*. Denpasar: Pustaka Ekspresi.

Wiana, I Ketut. "Menuju Bali Jagathita: Tri Hita Karana Sehari-Hari" dalam I Nyoman Darma Putra (ed). 2004. *Bali Menuju Jagathita: Aneka Perspektif*. Denpasar: Pustaka Bali Post.

Wiana, I Ketut. 2007. *Tri Hita Karana menurut Konsep Hindu*. Surabaya: Paramita.

Yusuf, Stephanie Arvina. *Konsep Bentuk Arsitektur Pura Langgar pada Komplek Pura Penataran Agung Dalem Jawa di Desa Bunutin, Bangli-Bali*. Skripsi, Program Sarjana Fakultas Teknik Program Studi Arsitektur, Universitas Katolik Parahyangan, Bandung, 2014.

Wijaya, Nyoman. "Menjadi atau Memiliki Hindu: Pluralisme Agama di Bali dalam Dimensi Sejarah" dalam I Nyoman Darma Putra (ed). 2004. *Bali Menuju Jagathita: Aneka Perspektif*. Denpasar: Bali Post.

Sumber Virtual:

https://www.nusabali.com/berita/29024/lowongan-jangan-menyinggung-sara diunduh tanggal 23/08/2018

https://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/14/08/24/nat1xz-ini-kronologis-pelarangan-pemakaian-jilbab-di-bali diunduh 23/08/2018).

https://beritagar.id/artikel/laporan-khas/toleransi-hindu-islam-dalam-ritual-usaba-dangsil diunduh tanggal 25/09/2018

PENDAYAGUNAAN KEARIFAN LOKAL UNTUK KERUKUNAN UMAT BERAGAMA: PELAJARAN DARI NUSA TENGGARA TIMUR

Oleh: Abdul Aziz

Pendahuluan

Nusa Tenggara Timur (NTT) termasuk di antara provinsi yang menyandang Indeks Kerukunan Umat Beragama dengan nilai rata-rata yang tinggi pada tahun 2016, yaitu 75,31. Nilai ini lebih tinggi dari nilai indeks rata-rata nasional yaitu 67,65, dan merupakan urutan ketiga tertinggi setelah Papua dengan nilai indeks tertinggi yaitu 75,97 disusul urutan kedua Sulawesi Utara dengan nilai indeks 75,59. Indeks yang disusun berdasarkan hasil survei tahunan yang dilakukan oleh Pusat Penelitian dan Pengembangan Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, Kementerian Agama RI, mencakup tiga dimensi kerukunan, yaitu kesetaraan, toleransi, dan kerjasama. Secara nasional, rata-rata nilai kesetaraan (78,4) lebih tinggi dibanding nilai toleransi (76,5) dan nilai toleransi lebih tinggi dari nilai kerjasama (42.0). Hal ini berarti, secara nasional dimensi kesetaraan dan toleransi umat beragama sudah baik, termasuk di NTT (Muntafa, Ulum dan Daulay 2017: 34). Meskipun demikian, nilai kerjasama yang rendah menunjukkan bahwa

secara nasional, kerukunan keagamaan itu belum sepenuhnya termanifestasikan dalam kerjasama yang produktif di antara umat beragama.

Indeks kerukunan umat beragama yang sangat baik yang dicapai NTT, selayaknya diapresiasi sekaligus didalami secara lebih rinci tentang bagaimana kerukunan seperti itu diraih. Oleh karena pembicaraan tentang kerukunan tidak terlepas dari persoalan konflik, maka untuk pendalaman ini, perlu terlebih dahulu dikenali pola-pola konflik dan potensi konflik yang terjadi terutama sesudah Indonesia merdeka, yakni setelah Indonesia menjadi satu kesatuan masyarakat dan bangsa. Paralel dengan pengenalan ini, perlu diketahui pola-pola penyelesaian konflik dan pencegahan potensi konflik tersebut, serta bagaimana mekanisme memajukan kerukunan berlangsung. Sebagaimana dicatat oleh Mclaughlin dan Perdana (2010: 12), pola penyelesaian konflik di Indonesia pada umumnya dilakukan melalui cara-cara informal, dengan melibatkan potensi dan tokoh-tokoh lokal. Dalam konteks ini, salah satu aspek penting dalam pola penyelesaian secara informal ialah pemanfaatan kearifan lokal *(local wisdom/ local genius)* dan kebijakan terkait hal itu, yang ditetapkan baik oleh pemerintah maupun oleh masyarakat.

Aspek kearifan lokal tidak termasuk dalam indeks kerukunan. Namun demikian, pendayagunaan kearifan lokal relevan didalami, dengan mempertimbangkan perannya dalam penyelesaian konflik atau pencegahan potensi konflik secara informal, kemampuannya menghadirkan kerukunan dan kemungkinan transformasinya sebagai basis kerjasama warga masyarakat membangun kesejahteraan bersama. Sayangnya, peraturan perundang-undangan terkait peran kearifan lokal dalam kerukunan yang menjadi landasan

normatif kebijakan pemerintah secara nasional, masih sangat langka. Ini berarti, capaian kerukunan yang bagus di NTT, secara umum berkaitan erat dengan potensi kultural masyarakat sendiri dan bukan dihasilkan melalui identifikasi berbagai jenis kearifan lokal yang hidup di masyarakat dan pendayagunaannya secara terencana dan terukur, khususnya oleh pemerintah. Jadi asumsinya, potensi kultural inilah yang secara *ad hoc* dimanfaatkan, baik oleh pemerintah maupun oleh masyarakat, guna mengatasi konflik atau mencegah potensi konflik dan mencapai nilai tinggi kerukunan di NTT.

Pendayagunaan potensi kearifan lokal untuk kerukunan, sangat bergantung kepada lingkungan yang mendukungnya, geografis maupun kultural. Secara geografis, NTT terdiri atas sejumlah pulau yang dihuni oleh belasan kelompok etnis atau suku yang secara kultural berbeda-beda. Perbedaan itu dapat berdampak kepada perbedaan jenis kearifan lokal, meski secara substansial boleh jadi sama. Lebih jauh, di setiap lingkungan geografis dan kultural itu, sangatlah mungkin potensi kearifan lokal yang konstruktif, berdampingan dengan potensi kultural yang destruktif bagi kerukunan. Studi ini dimaksudkan untuk mendalami fenomena kerukunan umat beragama yang dinilai baik di NTT, dengan fokus perhatian kepada proses-proses mengatasi konflik dan pencegahan terhadap potensi konflik, serta peran kearifan lokal di dalam proses tersebut. Sumber rujukan utama studi ini ialah kajian atas teks-teks hasil penelitian tentang kerukunan di NTT yang telah dipublikasikan oleh Pusat Penelitian dan Pengembangan Bimbingan Masyarakat Agama dan Layanan Keagamaan, Kementerian Agama RI. Tambahan rujukan diperoleh dari kajian atas teks-teks yang relevan dengan kerukunan di NTT yang ditulis oleh berbagai kalangan akademisi, serta hasil *Focused Group Discussion* (FGD) dan wawancara dengan

sejumlah narasumber di Kupang, NTT. Harapannya, melalui studi ini kerukunan di NTT dapat menjadi bahan belajar bagi elemen umat beragama di manapun yang mendambakan kerukunan.

Dengan tujuan dan harapan di atas, studi ini akan menjelaskan beberapa hal yang terungkap dalam pertanyaan berikut ini. Pertama, bagaimana peta konflik di NTT selama ini? Selanjutnya, bagaimana suatu potensi konflik dapat dicegah dan bagaimana konflik yang terjadi diatasi? Kearifan lokal apa saja yang telah didayagunakan oleh pemerintah dan atau masyarakat dalam mencapai kerukunan di NTT? Bagaimana proses pemilihan kearifan lokal di lingkungan geografis/ kultural yang berbeda-beda dalam mencegah atau mengatasi konflik? Dan bagaimana kebijakan pendayagunaannya untuk kerukunan? Adakah kemungkinan kearifan lokal ditransformasi menjadi landasan kerjasama yang lebih produktif bagi kesejahteraan masyarakat?

Sebagaimana terungkap dalam berbagai pendapat para ahli yang dirujuk oleh studi ini, penelitian dengan fokus kepada kearifan lokal dan pendayagunaannya bagi kerukunan di tengah masyarakat NTT bukanlah hal yang baru. Namun, penelitian para ahli tersebut belum ditempatkan dalam suatu bingkai yang memberikan gambaran saling hubungan yang lebih holistik di antara berbagai aspek yang diteliti. Studi ini akan berupaya menggambarkan hubungan di antara berbagai hasil penelitian terdahulu dan memberinya suatu bingkai yang berisi potret relatif utuh tentang kerukunan umat beragama di NTT dan peran kearifan lokal di dalamnya. Dengan demikian, potret kerukunan tersebut dapat dijadikan bahan pelajaran (*lesson learned*) bagi masyarakat lain di manapun yang ingin berbagi pengalaman.

Sebelum pembahasan, perlu lebih dahulu dijelaskan sejumlah istilah yang digunakan. Pendayagunaan kearifan lokal (*empowering local wisdom*) di sini dipahami sebagai peningkatan dayaguna atau manfaat (*increasing usefulness*) kearifan lokal secara sengaja oleh seseorang, sekelompok orang atau suatu institusi. Dengan merujuk kepada pendapat Quaritch Wales (1948:13) yang dianggap sebagai pengguna pertama istilah *local genius*, kearifan lokal diartikan sebagai "karakter-karakter umum yang dimiliki oleh mayoritas anggota masyarakat sebagai hasil dari pengalaman masa lalu mereka". Karakter-karakter itu bisa berubah dan menyesuaikan diri terutama dengan kultur atau peradaban dominan yang datang kemudian. Sibarani dan Gavrielides (2018:3) merumuskan kearifan lokal dalam pengertian "nilai-nilai budaya dan pengetahuan lokal yang dioperasionalisasikan secara arif bijaksana untuk mengatur kehidupan sosial suatu komunitas".

Istilah lain untuk kearifan lokal digunakan oleh Ellen, Parkes dan Bicker (2000:4-5), yaitu *indigenous knowledge* (IK, pengetahuan pribumi) untuk merujuk pengobatan dan obat-obatan di lingkungan kultural tertentu dengan sejumlah karakteristik. Di antara karakteristik tersebut ialah, IK merupakan pengetahuan praktis yang diperoleh masyarakat lokal secara turun temurun melalui imitasi atau coba-coba. Berkes (dalam Maridi, 2017:118; Berkes, 2008:31) memakai Istilah *traditional ecological knowledge* (pengetahuan lingkungan tradisional) guna merujuk kepada cakupan yang sangat luas dari kearifan lokal. Rumusannya ialah: "suatu kumpulan pengetahuan, praktik, dan kepercayaan yang berkembang melalui proses adaptasi, yang diturunkan dari satu generasi ke generasi lain melalui kebudayaan, yang terkait dengan

hubungan antara makhluk hidup (termasuk manusia) dengan lingkungannya. Pengetahuan lingkungan tradisional ini dimiliki secara kolektif dalam bentuk kisah, nyanyian, nilai-nilai budaya, kepercayaan, ritual, hukum adat, bahasa lokal dan pemanfaatan sumberdaya alam. Dalam studi ini, konsep kearifan lokal dimaknai sama dengan rumusan Berkes di atas.

Mengacu kepada konsep sebagaimana digunakan dalam Indeks Kerukunan, bahwa kerukunan umat beragama adalah "keadaan hubungan sesama umat beragama yang dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agama dan kerjasama dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia berdasarkan Pancasila dan Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia tahun 1945 (Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 9 dan Nomor 8 Tahun 2006). Hal ini mengandung arti, bahwa kerukunan tidak dipahami sebagai keadaan nir-konflik, melainkan konflik dikelola melalui mekanisme tertentu sehingga tidak mengganggu kerukunan dan keteraturan sosial. Konsep kerukunan yang memuat aspek kesetaraan, toleransi dan kerjasama, secara teoretik dapat ditemukan padanannya dalam teori *peace* (damai, kedamaian, perdamaian) dari Johan Galtung. Disadari, teori ini digunakan dalam konteks penanganan berbagai konflik skala luas di dunia. Namun analisis atas konflik di suatu wilayah (negara) pada dasarnya dilakukan dengan tetap mempertimbangkan berbagai dimensi lokalitas. Kaitan aspek-aspek lokal dengan aspek nasional, regional maupun global, dianalisis sepanjang relevan dengan kasus konfliknya. Oleh sebab itu, guna kebutuhan analisis terhadap kerukunan dan konflik di NTT ini, teori *peace* akan dirujuk dan

secara harfiah tidak selalu dipadankan dengan kata "damai, kedamaian, perdamaian" melainkan dengan "rukun, kerukunan". Mungkin, dilihat dari rasa bahasa, makna kata "damai" berbeda dengan makna kata "rukun". Akan tetapi, kata "kerukunan" yang dimuati tiga dimensi sebagaimana digunakan dalam survei, secara teoretis sepadan dengan kata *peace* dari Galtung, meskipun *peace* secara umum dapat diterjemahkan dengan istilah "damai".

Bagi Galtung (2015: 618-620; Galtung, 1969: 167-191), *peace* diartikan sebagai ketidakhadiran *violence* (kekerasan), serta kehadiran *equality* (kesetaraan) *equity* (persamaan hak), *harmony* (keserasian), dan *cooperation* (kerjasama). Ketiadaan kekerasan disebut *negative peace* (kerukunan negatif), meliputi kekerasan langsung seperti siksaan fisik, kekerasan struktural seperti ketidakadilan sosial, dan kekerasan kultural seperti diskriminasi ras. Sedangkan keberadaan kesetaraan, persamaan hak, harmoni, dan kerjasama disebut *positive peace* (kerukunan positif). Kedua jenis kerukunan tersebut mencerminkan keutuhan konsep *peace* yang secara operasional dapat dilihat dalam empat faktor:

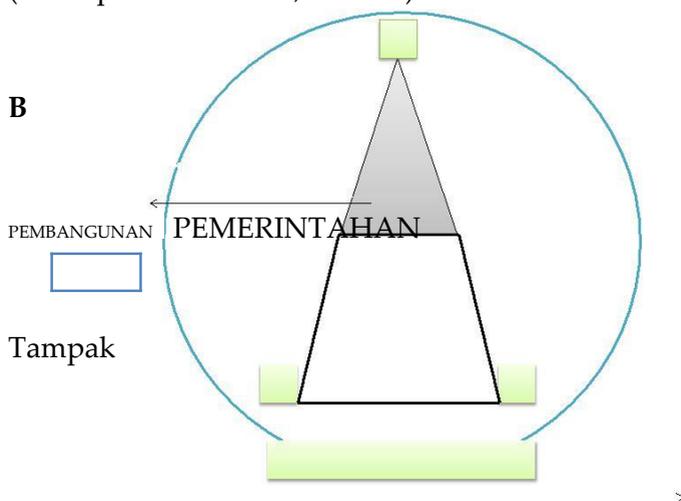
1. *More equity* (lebih banyak persamaan hak): perilaku kerjasama untuk manfaat bersama dan setara.
2. *More harmony* (lebih banyak keserasian): sikap empati, merasa bahagia atas kebahagiaan orang lain, dan merasa sedih atas kesedihan orang lain.
3. *Less trauma* (lebih sedikit trauma): rekonsiliasi, melupakan yang lalu, mengakui kesalahan, dan berdialog guna kebaikan masa datang.

4. *less conflict* (lebih sedikit konflik): resolusi, dapat menerima dan cocok, menjadikan kompatibel tujuan yang tak kompatibel, serta mengubah sikap dan perilaku negatif.

Menurut Galtung, kekerasan pada dasarnya merupakan konflik yang tidak atau belum terselesaikan. Konflik sendiri bersifat dinamis, dengan lingkup berbeda mulai tingkat lokal, nasional, regional maupun internasional, dan untuk mengenali dinamikanya, dapat digunakan apa yang disebut dengan *ABC Triangle*, atau *Conflict Triangle* (Segitiga Konflik, gambar 1). Segitiga ini ibarat gunung es, di mana bagian kecil puncak gunung yang tampak, mencerminkan bagian lain yang jauh lebih besar di bawahnya yang tidak tampak.

Gambar 1

SEGITIGA KONFLIK GALTUNG

(Diadaptasi dari Miall, 2004:75)

A= Attitude/Memories:
Kepercayaan, Persepsi, Perasaan, Prasangka.
B= Behavior/Relationship: Hubungan buruk, Penistaan, Menyakiti hati, Serangan.
C= Context/ Contradiction: Politis, Ekonomis, Kultural, Latarbelakang sejarah.
Level Negara/Masyarakat: Pembangunan, Pemerintahan, Institusi, Budaya.

Oliva dan Charbonnier (2016: 65-75) membedakan *ABC Triangle* dari jenis analisis dinamika konflik yang lain seperti analisis faktor-faktor *Connectors* dan *Dividers.* Istilah terakhir ini secara substansial sama dengan istilah lain yang populer disebut faktor pendukung/ penghambat. Faktor-faktor *connnectors* di antaranya kekhawatiran terhadap perang, nilai-nilai luhur tradisi atau budaya, hubungan kekerabatan, keberadaan pemimpin tradisional, kerjasama bisnis atau olahraga, acara kebudayaan bersama, keutuhan bangsa atau reaksi atas intervensi asing. Sedangkan faktor-faktor *dividers*

antara lain perbedaan etnisitas dan bahasa, campurtangan asing, distribusi kekayaan yang tidak merata, akses pendidikan yang tidak sama, alokasi anggaran yang tidak seimbang, dan akses terhadap mata pencaharian yang langka.

Tampaklah, melalui pengenalan atas konflik yang mengandung demikian banyak dimensi, siapapun akan menyadari bahwa menghadirkan kerukunan di tengah masyarakat merupakan sesuatu yang bersifat multi-tugas dan inter-disipliner. Bagian paling nyata dari konflik adalah *behavior* (perilaku), seperti pernyataan ujaran kebencian, atau serangan fisik, sementara *attitude* (sikap) dan *context/ contradiction* (konteks/kontradiksi) menjadi bagian yang tak tampak dan harus digali. Penyelesaian atau pencegahan konflik harus menyentuh ketiga sudut dari segitiga konflik itu. Pembedaan faktor pendukung dan penghambat dapat membantu identifikasi dalam suatu kasus, apa saja yang dapat membantu mengatasi konflik, atau memicunya. Boleh jadi, faktor seperti pemimpin tradisional, atau pejabat pemerintah, dalam satu kasus menjadi pendukung, tetapi dalam kasus lain menjadi penghambat. Harus ditegaskan di sini, bahwa dengan dimensi konflik dan kerukunan yang demikian luas, studi ini tidak mungkin dianggap akan menjangkau semuanya.

Keragaman Budaya dan Agama NTT

NTT adalah provinsi kepulauan, dengan 1.192 buah pulau, 432 di antaranya bernama dan selebihnya belum bernama. Dari jumlah itu, hanya 44 pulau yang berpenghuni, dengan seluruh penduduknya berjumlah 5.120.065 orang. Pulau besar berpenghuni biasa disebut dengan Flobamorata (Flores, Sumba, Timor, Alor, dan Lembata). Secara

administratif, NTT terdiri atas 21 kabupaten dan 1 kota. Di pulau Timor terdapat Kota Kupang, Kabupaten Kupang, Timor Tengah Selatan (TTS), Timor Tengah Utara (TTU), Belu, dan Malaka. Di pulau Sumba ada Kabupaten Sumba Timur, Sumba Tengah, Sumba Barat, dan Sumba Barat Daya (SBD). Di pulau besar lain, Flores, ada Kabupaten Manggarai Barat, Manggarai, Manggarai Timur, Ngada, Nagekeo, Ende, Sikka, dan Flores Timur. Kabupaten di pulau lainnya ialah Alor, Lembata, Rote Ndao, dan Sabu Raijua (BPS, 2017: 2-3; Lihat gambar 2).

Gambar 2 Provinsi Nusa Tenggara Timur

(Sumber: http://infopendaki.com, unduhan 30-10-2018)

Dalam sejarahnya, NTT mengenal banyak kerajaan yang sesudah tahun 1900 M. berubah status menjadi daerah-daerah berpemerintahan sendiri (swapraja). Kerajaan-kerajaan yang

berubah status itu mencakup 10 daerah di Kupang (Kupang, Amarasi, Fatuleu, Am-Foan, Molo, Amanuban, Amanatun, Mio-Maffo, Biboki, Insana), satu di pulau Rote (Rote), satu di pulau Sabu (Sabu), 15 di pulau Sumba (Kanatang, Lewa-Kanbera, Tabundung, Melolo, Rendi Mangili, Wei Jelu, Masukaren, Waijewa, Laura, Kodi-Lauli, Membora, Umbu Ratunggai, Ana Kalang, Wanokaka, dan Lambaja), sembilan di pulau Flores (Ende, Lio, Larantuka, Adonara, Sikka, Ngada, Riung, Nage-Keo, Manggarai), tujuh di wilayah Alor-Pantar (Alor, Baranusa, Pantar, Matahari Naik, Kolana, Batu Lolang, dan Purema). Swapraja-swapraja tersebut pada umumnya terbagi lagi ke dalam wilayah-wilayah kecil yang disebut *kafetoran* (http://nttprov.go.id , diakses tgl.6 Okt.2018).

Struktur organisasi kerajaan-kerajaan tersebut pada umumnya berkelindan dengan struktur kesukuan dan mitos asal-usul (*precedence*). Di Timor, ketika orang Portugis datang pada awal abad ke-16, pulau itu dikontrol oleh dua kerajaan besar, *Liurai* (umumnya orang Tetun) di timur dan *Sonbai* (orang Atoni) di barat. Keduanya berasal-usul dari kerajaan Wehali sebagai *centre* (pusat) dengan pemimpin besar bergelar *Maromak Oan*. Struktur di bawah kedua kerajaan besar itu terdiri atas *Liurai Nanan* (Liurai Dalam) dan *Liurai Mone* (Liurai Luar), serta *Sonbai Nanan* (Sonbai Dalam), dan *Sonbai Mone* (Sonbai Luar). Liurai terdiri atas empatpuluh enam ke-pangeran-an (*princedom*) dengan pemimpin bergelar *Liurai* dan berpusat di Belu Selatan, sedangkan Sonbai terdiri atas enambelas ke-pangeran-an, dengan dua kepemimpinan, *Atupas* (pemimpin sakral) dan *Uispah* (pemimpin wilayah). Di setiap ke-pangeran-an terdapat struktur organisasi yang berlapis hingga ke tingkat *kuan/lopo* (dusun) yang dihuni oleh suatu garis kesukuan yang disebut *ume*. Pemimpin suatu garis kesukuan disebut *Amaf*. Dalam struktur tingkat ke-pangeran-an

ada sejumlah *amaf* dengan fungsi berbeda seperti *amaf naek* (bapak besar), *amaf kliko* (bapak kecil), dan *amnasi* (bapak tua). Hubungan antar *princedom* ini bersifat sentrifugal tetapi diikat oleh ritus dan mitos yang sama, hubungan kekerabatan dan perkawinan, upeti dan hadiah, serta dibumbui oleh perang kecil yang kadang mewabah (Hagerdal, 2012:53-55; Cunningham, 1965: 359-382).

Di pulau Flores, kerajaan seperti Cibal dan Todo di Manggarai, Nage dan Keo di Ngada, atau *rajadom* Sikka di Sikka, masing-masing memiliki struktur organisasi yang relatif berbeda sesuai dengan struktur kesukuan dan mitos asal-usulnya sendiri. Tentang orang Manggarai, ada cerita-cerita yang menyebut mereka berasal dari Turki, keturunan Bima (Sumbawa), Bugis Luwu (Sulawesi), Melayu Malaka, dan Minangkabau. Setiap pendatang menempati wilayah tertentu dan mengembangkan struktur kekuasaan dan adat sendiri. Keturunan Sumba memunculkan suku (*adak*) Bajo di selatan Manggarai. Seorang tokoh bernama Rendong Mataleso, asal suku Kuleng, diakui sebagai nenek moyang aliansi kerajaan suku-suku Cibal, Lambaleda, dan Poka, sementara keturunan Karaeng Mashur dari Minangkabau kelak membangun kerajaan Todo. Ketika Manggarai dikuasai kesultanan Bima pada sekitar pertengahan abad ke-17, wilayah ini yang telah berkembang menjadi tigabelas *dalu* (ketua *adak*) digabung ke dalam tiga *dalu* Bajo, Cibal, dan Todo, di bawah kontrol seorang wakil Sultan yang disebut *Raja Naib*. Setelah Todo mampu lepas dari kekuasaan Bima, *dalu* Todo berubah gelar menjadi *Kereang Raja* Todo. Di bawah *dalu* terdapat banyak *gelarang* sebagai tuan tanah (*tu'a teno*). Otoritas *tu'a teno* adalah membagikan *lingko* (lahan), sedangkan pemegang hak ulayat *lingko* yang memberi otoritas kepada *tu'a teno*, berada di tangan kepala kampung yang

disebut *tu'a golo.* (Erb, 2005:48-54; Moeliono dan Minnigh, 2008:7-8; Jemahat, 2011:67-68).

Orang-orang Sikka yang bermukim di Kabupaten Sikka, menurut Lewis (2009: 133-165) dapat dibedakan menjadi tiga varian: *Ata Tana 'Ai* (Orang Tana 'Ai), *Ata Iwang*, dan *Ata Sikka.* Varian pertama hampir tidak pernah mengenal struktur kekuasaan formal dan hanya bertumpu di atas "struktur asal-usul" (*origin structure*), di mana kepemimpinan yang bersifat ritual cenderung terdistribusi di antara berbagai *sukun/clan*. Cerita mitis (*ngeng ngerang*) rakyat di Tana Wai Brama menyebut Mekeng Detung sebagai tempat asal-usul Hading Dai Dor dan Uher La'I Atan, dua bersaudara leluhur Ipir Wai Brama yang adalah sumber/pendiri *sukun* (*clan*) Tana Wai Brama. Tana (tanah, domain ritual keagamaan) Wai Brama adalah satu dari tujuh domain yang membentuk Tana 'Ai. Sementara itu, Ata Iwang dan *Ata Sikka* sempat mengalami kehadiran kerajaan (*rajadom*) dan mengenal hierarki kepemimpinan. Orang biasa misalnya disebut *Ata Riwung*, lalu di atasnya *Mo'ang Pulu*, atau *Kapitang* (keluarga ningrat), lalu di atasnya lagi ada *Lepo Gete* (*ratu*/raja). Orang-orang dari kelompok penguasa Sikka yang membentuk *Lepo Gete* (artinya Rumah Besar), mempunyai nama da Silva. Namun Mekeng Detung sama-sama mereka rujuk sebagai tempat asal-usul sehingga mempertemukan varian-varian orang Sikka.

Meskipun telah terjadi beberapa kali perubahan struktur organisasi pemerintahan, termasuk pemerintahan Republik Indonesia, masyaraka NTT secara umum hingga kini masih merasa terikat dengan struktur kesukuan dan adat lama (Fernandez, 1990: 16-17). Persebaran suku-suku dengan bahasa yang berbeda-beda, yang seringkali sulit dikatakan hanya sebagai bahasa dialek karena tidak saling memahami

satu sama lain, terdapat di hampir semua pulau besar. Di kepulauan Flores ada suku-suku Solor, Lembata, Lamaholot, Tana A'i, Sikka, Kanga'e, Li'o, Ende, Nage-Keo, Bajawa, Riung, Nge Reo, dan Manggarai. Di pulau Timor ada suku Dawan (disebut juga suku Atoni), Belu (disebut juga Tetun), Buna, dan Kemak. Di pulau Sumba ada suku Sumba Barat dan Sumba Timur. Di pulau Semau ada suku Helong, di pulau Sabu (Savu) ada suku Sabu, di pulau Rote ada suku Rote, di pulau Alor ada suku Alor, dan di pulau Pantar ada suku Kisar. Sebagai ilustrasi keragaman bahasa, dapat disebutkan misalnya di Flores terdapat bahasa-bahasa Lamaholot, Sikka, Ende-Lio, Nagekeo, Bajawa, Riung, dan Manggarai. Di Timor terdapat bahasa Dawan atau Atoni, Belu atau Tetum, dan Bunaq. Sementara itu di Sumba Barat terdapat bahasa Anakalang, Lauli, Waijewa-Laora, dan Kodi, serta di Sumba Timur bahasa Kambera.

Secara statistik, umat beragama di NTT terdiri atas pemeluk Katolik (55,19%,), Protestan (35,29%), Islam (9,30%), Hindu (0,21%), dan Buddha (0,01%). Namun agama lokal seperti Marapu dan agama-agama pemujaan leluhur sebagaimana tampak dalam rumah adat atau tempat kurban di hampir semua suku di NTT, masih tetap berpengaruh. Identitas etnis dan identitas agama masih tetap memiliki tautan yang kuat, karena mayoritas anggota suatu suku mengikuti agama tertentu, dan mayoritas suku lain menganut agama lain. Perpindahan agama hampir jarang kecuali melalui perkawinan (Prior, 2007:182-185). Pertautan antara agama lokal dengan agama besar, juga dicatat oleh James Fox (1980:235-242), merujuk kepada perbedaan praktik keagamaan antara orang Timor Kupang dengan orang pulau Rote yang sama-sama menjadi jemaat Gereja Injili di Timor (GMIT); serta oleh Filipus Tule (2004-3-4), dengan merujuk kepada prosesi

keberangkatan haji orang muslim Keo di Worowatu, Ngada. Pada masa sebelum Reformasi, para pemeluk agama lokal dianggap belum beragama dan menjadi sasaran perpindahan ke agama-agama besar yang diakui negara, khususnya Katolik, Protestan, dan Islam. Kebangkitan agama lokal bersamaan waktunya dengan proses desentralisasi pemerintahan sesudah Reformasi, serta promosi adat lokal sebagai sumber kearifan lokal dan ikatan kebersamaan.

Namun sebagaimana diingatkan oleh Prior, kebangkitan ini masih menyisakan masalah "ortodoksi" bagi agama seperti Kristen atau Islam yang sebelumnya menganggap agama adat mengandung "kekafiran". Revitalisasi agama dan budaya lokal tidak serta merta akan memberi sumbangan positif bagi kerukunan. Masih diperlukan mekanisme masyarakat lagi agar problem yang dibawa oleh revitalisasi ini berdampak baik bagi kerukunan. Bagaimanapun, mekanisme itu sedang berlangsung di NTT. Prior merujuk kepada acara adat tahunan *Penti Manggarai 2001* yang digelar sebagai pentas budaya lengkap dengan persembahan darah hewan dan doa adat, serta dihadiri oleh para pejabat pemerintah dan tokoh-tokoh agama.

Variasi dan Pola Konflik

Merujuk kepada hasil survei potensi desa Biro Pusat Statistik (Podes BPS) tahun 2003, Barron, Kaiser, dan Pradhan (2004:14) mencatat, dari 4.958 kasus konflik yang dilaporkan di tingkat kelurahan/desa secara nasional, konflik sipil berbasis kelompok (baik askriptif seperti clan atau kasta maupun preskriptif seperti afiliasi politik atau kelompok ekonomi) merupakan jumlah terbesar (52,1%). Konflik

berikutnya ialah antara masyarakat dengan pemerintah (7,0%), konflik sekolah (2,7%), konflik etnis (3,3%), dan konflik lainnya (34,9%, termasuk kekerasan rumahtangga). Provinsi dengan tingkat konflik yang tinggi adalah Aceh (23,4%), Maluku (15,7%), dan Nusa Tenggara Barat (NTB, 13,8%). Provinsi dengan konflik terendah adalah Kalimantan Selatan (1,4%), Sumatera Selatan (2,3%), Kalimantan Tengah dan Bengkulu (2,4%), Banten (3,0%), Lampung dan Jawa Timur (3,5%), sementara NTT sendiri 11,6%.

Selanjutnya, Barron dan Sharpe (2005:1-42) mendalami data-data konflik di atas, terutama dalam kaitan konflik dengan kekerasan (*violence*), memakai sumber data dari berita-berita koran lokal, antara 2001-2003. Penelitian dilakukan di dua provinsi yang tidak termasuk provinsi dengan konflik tertinggi, tetapi mengalami konflik dengan kekerasan yang relatif signifikan, yaitu Jawa Timur (mayoritas muslim, relatif kaya dan homogen) dan NTT (mayoritas Katolik, relatif miskin dan heterogen). Peristiwa-peristiwa konflik disusun berdasarkan lima tipe, mencakup (1) sumberdaya fisik, yaitu konflik kepemilikan dan akses atas sumberdaya alam atau buatan manusia, baik privat, publik, ataupun komunal; (2) administratif, menyangkut manajemen/prosedur/pelayanan pemerintah dan atau program pembangunan yang didanai pendonor; (3) posisi dan pengaruh politik, yaitu kompetisi kekuasaan politik dalam pemerintahan/non pemerintahan, dan posisi publik tingkat kecamatan atau desa, baik melalui pemilu ataupun penunjukan; (4) vigilantisme dan retribusi, yaitu "pengadilan massa" dan kekerasan yang dimotivasi balas dendam; (5) lainnya, yaitu konflik yang tidak termasuk tipe-tipe di atas. Relevan bagi studi ini adalah informasi tentang NTT, bahwa dari 227 konflik dengan kekerasan antara

2001-2003 di lima kabupaten yang diteliti (Manggarai, Ngada, Ende, Sikka dan Flores Timur) telah mengakibatkan 117 orang mati, jauh lebih tinggi dibanding dalam Podes yang hanya mencatat 51 kematian. Di NTT, konflik tanah kebanyakan melibatkan perorangan, yang terutama diakibatkan oleh kebijakan pembangunan pemerintah seperti sertifikasi lahan. Namun, para pihak yang terlibat memuatkan makna penting atas tanah sengketa itu karena dipandang bernilai bagi identitas kesukuan, meskipun secara ekonomis tanah itu tak begitu bernilai. Hal ini memunculkan argumen bahwa kekerasan dipicu juga oleh perilaku dan norma budaya lokal. Vigilantisme dan retribusi menempati urutan pertama (113 kasus), disusul sumberdaya fisik (59 kasus), administrasi (29 kasus), posisi dan pengaruh (3 kasus), dan lainnya (23 kasus). Berita koran lokal cenderung menerapkan sensor diri (*self-censorship*) dengan tidak memuat kasus konflik bernuansa SARA, khususnya konflik keagamaan, karena sejumlah alasan. Selain konflik seperti itu cepat mengalami eskalasi, absennya berita konflik ini mempercepat orang untuk melupakan peristiwanya, sehingga pers merasa turut mendukung kerukunan.

Studi tentang pola-pola kekerasan kolektif sepanjang 1990-2003 yang dilakukan oleh Varshney, Tadjoedin, dan Panggabean (2008:361-395), menyediakan informasi tentang konflik keagamaan di Indonesia. Studi di empatbelas provinsi ini mencakup lebih dari 3.600 insiden kekerasan, sekitar 1.000 insiden di antaranya mengakibatkan kematian lebih dari 10.700 orang. Provinsi itu adalah Maluku, Maluku Utara, Kalimantan Barat, Kalimantan Tengah, DKI Jakarta, Sulawesi Tengah, Sulawesi Selatan, Jawa Barat, Jawa Tengah, Jawa Timur, Riau, Banten, Nusa Tenggara Barat (NTB), dan NTT.

Kekerasan yang dilakukan kelompok terhadap seseorang masuk dalam studi, namun tidak termasuk dalam studi mereka ini kekerasan karena perang pemisahan diri, atau kekerasan perorangan yang tidak memicu kekerasan kelompok. Di antara kesimpulan studi mereka adalah:

> Kekerasan etnokomunal (antar-etnis, antar-agama, dan internal agama) bukanlah bentuk yang paling kerap terjadi di Indonesia dan hanya 16,6% dari total kekerasan. Jenis kekerasan ini bersifat episodik, tidak rutin, tetapi saat terjadi, biasanya membawa korban mematikan lebih banyak (89,3%) dibanding penghakiman massa.
>
> Secara keseluruhan, kekerasan kolektif terkonsentrasi secara lokal, yaitu 15 kabupaten/kota yang mencakup hanya 6,5% dari total penduduk Indonesia tahun 2000, menghasilkan 85,5% kematian. Kekerasan kolektif skala luas tidak tersebar di seluruh Indonesia seperti yang selama ini diperkirakan.

Secara nasional, dari 14 provinsi yang distudi oleh Varshney dan kedua koleganya, Jawa Barat mencatat insiden konflik tertinggi dengan 871 (20,4%), sedangkan provinsi terendah adalah NTT dengan 55 insiden (1,3%). Secara nasional, konflik dengan kekerasan dalam kategori etnokomunal berjumlah 599 insiden (16,6%), konflik negara dengan masyarakat 423 insiden (11,7%), konflik ekonomi 444 insiden (12,3%) dan lainnya 2.142 insiden (59,4%). Ke dalam kategori lainnya termasuk *lynching* (penghakiman massa) dan perkelahian antar kampung. Dari 599 insiden konflik etnokomunal, 422 insiden (72%) di antaranya adalah konflik

antara kelompok muslim dengan Kristen, yang menimbulkan korban mati 5.452 orang.

Kebudayaan Sebagai Sumber Konflik dan Kerukunan

Telah dijelaskan di atas, keberadaan kearifan lokal tidak dapat dilepaskan dari tradisi kehidupan dan keagamaan lokal yang telah tertanam, berkembang dan beradaptasi sepanjang sejarah suatu komunitas, yang dalam konteks NTT dapat dibaca sebagai "komunitas etnis". Hal ini berarti, dalam pendayagunaan kearifan lokal untuk kerukunan perlu diwaspadai juga adanya potensi konflik dalam tradisi komunitas yang bersangkutan. Misalnya, masyarakat ke-*dalu*-an yang lebih egaliter di Manggarai, potensi konflik sering muncul antara *tu'a teno* dengan *tu'a golo* ketika terjadi saling lintas fungsi di antara keduanya, atau di antara para *tu'a teno* maupun di antara *tu'a golo*, semuanya terkait tanah ulayat *lingko* (Jemahat, 2011:78-81). Di masyarakat yang telah mengenal hierarki, potensi konflik dapat berbentuk dominasi atau eksploitasi anggota kelompok lapis atas kepada kelompok lapis di bawahnya. Hoskins (2004:93) mencatat, dalam salah satu upacara kematian seorang tokoh agama lokal (raja) di Sumba, ada rombongan yang membawa hadiah berupa budak perempuan (*slave girl*) bagi keluarga raja dan disebut sebagai "orang dalam rumah" (*tou uma dalo*). Budak itu bukan untuk dikawin, melainkan sebagai hadiah yang substansinya sama dengan benda hadiah lain. Masih dari Sumba, Kiling dan Bunga (2014:63- menunjukkan adanya kekerasan kepada anak kasta *Ata* (hamba) oleh anak keluarga *Maramba* (bangsawan). Mengingat keterbatasan ruang, dalam

uraian selanjutnya akan disajikan beberapa kasus yang menunjukkan potensi konflik keagamaan dalam suatu komunitas budaya tertentu di NTT, sekaligus pendayagunaan kearifan lokal untuk mencapai kerukunan antar umat beragama di komunitas tersebut. Kasus-kasus yang akan diuraikan mencakup peristiwa penodaan hostia, peristiwa kerusuhan bernuansa keagamaan tahun 1998 di kota Kupang, dan penghentian pembangunan Masjid Batuplat, juga di Kupang.

Peristiwa-peristiwa Penodaan Hostia

Secara sederhana, *hostia* adalah roti atau wafer yang digunakan dalam ritual *Ekaristi* agama Kristiani. Dalam *Ekaristi*, roti ini diyakini mengalami perubahan (*transubstansiasi*) tidak sekedar simbol, melainkan tubuh Yesus Kristus yang sebenarnya, walaupun penampilan lahiriahnya tidak berubah. Dalam tradisi Gereja, *hostia* diberikan oleh pelayan *Ekaristi* kepada setiap jemaat dan diterima dengan tangan kiri yang ditopang tangan kanan, umumnya sambil berlutut, kemudian dimakan dengan memakai tangan kanan. Atau, *hostia* diletakkan langsung di dalam mulut jemaat oleh pelayan *Ekaristi*, lalu dimakan oleh jemaat yang bersangkutan. Perlakuan terhadap *hostia* di luar ketentuan itu dianggap penodaan, seperti dipegang tetapi tidak dimakan, atau dimasukkan ke mulut lalu *dilepeh* (dibuang).

Tindakan yang dianggap penodaan terhadap *hostia* sering terjadi di NTT dan tidak jarang menimbulkan korban nyawa. Pada 1993, seorang pemuda Protestan bernama Marthen Kamlase dianggap memperlakukan hostia di gereja Katolik Ende tidak dengan sepatutnya. Jemaat marah dan

Marthen dipukuli hingga babak belur, lalu diperkarakan ke pengadilan. Jaksa menuntutnya satu tahun penjara, namun pengunjung sidang marah dan mengamuk. Dalam putusan pengadilan negeri, Marthen divonis lima tahun penjara, jauh lebih tinggi dari tuntutan jaksa. Namun putusan banding di pengadilan tinggi, hukuman Marten satu tahun, sama dengan tuntutan jaksa. Tahun berikutnya, 1994, giliran Didik Warsito asal Kediri dianggap menodai hostia di gereja Santo Yosef Maumere. Didik dituntut tiga setengah tahun penjara, namun massa marah karena tidak puas dan merusak gedung Pengadilan Negeri Maumere, mendatangi dan menjebol pagar markas Polres Sikka, serta menuntut agar polisi menyerahkan Didik, yang ditolak Polisi. Dalam kerusuhan ini seorang warga tewas dan seorang lagi luka-luka (Gatra, 2005: Nasional). Situasi terkendali setelah Uskup Atambua beserta tokoh masyarakat lainnya dan pejabat pemerintah Kabupaten Belu turun tangan, sementara kekuatan TNI melakukan pengamanan selama 22 jam sebelum diserahkan kembali kepada polisi.

Pada 2002, terjadi empat peristiwa yang dianggap penodaan *hostia*, yaitu pada 17 Maret di Bajawa, pada 28 Maret di Ende dan Watubalu (30 km dari Maumere), dan 14 Juli di Gereja Santo Yosef Maumere (ICG, 2002:2-4). Peristiwa Maumere bermula ketika Frans Manumpil, seorang awak kapal turis berbasis di Bali yang mengikuti kebaktian, dianggap telah menodai *hostia*. Manumpil yang kemudian diciduk polisi, diketahui memiliki dua identitas, yaitu sebagai Protestan dari Sulawesi Utara, dan sebagai muslim dari Sumbawa. Dia lalu ditahan di kantor polisi sekitar 800 meter dari Gereja, pada pukul 10.30 waktu setempat dan kemarahan para jemaat tampaknya sudah mereda. Namun tiba-tiba, entah dari mana datanglah massa menggunakan truk, ditaksir sekira

8.000 orang, mendatangi kantor polisi dan menuntut tindakan kepada Manumpil. Ketika tuntutan mereka ditolak, mereka menurunkan spanduk iklan rokok di depan kantor polisi, merobeknya dan menjadikannya tutup muka. Mereka bergerak menuju masjid terdekat, Masjid Perumnas. Sejumlah pastor dan tokoh muslim berupaya menghalangi mereka, namun gagal dan masjid pun akhirnya dirusak. Dalam analisis ICG, kehadiran massa yang tiba-tiba dengan truk dari luar Maumere, tanpa ketersediaan jaringan telpon genggam dan internet, serta massa yang umumnya tidak memiliki telpon rumah, sangat sulit untuk dijelaskan. Sejumlah penduduk Maumere menduga mereka adalah massa bayaran, tetapi dugaan ini juga sulit dibuktikan. Analisis ICG menyebut, muslim menjadi target serangan disebabkan banyak faktor, di antaranya bahwa insiden lokal ini merupakan bagian dari konspirasi yang lebih luas di tingkat nasional. Faktor lainnya ialah sukses ekonomi kaum migran muslim Bugis, Sumatera dan Jawa, yang menimbulkan rasa tersisih penduduk lokal yang Katolik di wilayahnya sendiri.

Meskipun peristiwa pencemaran *hostia* sering terjadi, konflik yang menyertainya secara umum dapat dilokalisir dan cepat diatasi, tidak pernah mencapai tingkat eskalasi yang masif.

Peristiwa Kupang November 1998

Menyusul tumbangnya pemerintahan Orde Baru pada 1998, terjadi sejumlah kerusuhan komunal di berbagai daerah, termasuk di antaranya kerusuhan di Kota Kupang pada 30 November 1998. Pada saat itu, kota ini dihuni oleh sekitar 522.944 penduduk yang terbagi ke dalam dua kecamatan dan

25 kelurahan. Mereka tergabung setidaknya dalam tujuh kelompok etnis, yaitu Flores, Alor, Sumba, Timor, Rote, Sabu, dan kaum migran non-NTT seperti Bugis, Buton, Makassar, dan Jawa. Liliweri dan Neonbasu menyebut, kecenderungan etnosentrik ini menjadi ciri khas komunikasi antar penduduk yang ditandai dengan konsentrasi pemukimam, tempat kerja, dan organisasi sosial berbasis etnisitas. Fenomena negatif ini telah mendorong pelemahan rasa saling percaya, serta menjadi tantangan bagi integritas dan kerukunan (Tule, 2000:93).

Mayoritas penduduk Kupang (55%) adalah penganut Protestan, menyusul kemudian Katolik (25%), Islam (16%), dan selebihnya agama lain. Pola pemukiman berdasarkan etnisitas dan agama merupakan warisan kolonial Belanda sejak 1653, yang menerapkan dua kebijakan. Pertama, mendorong migrasi berbagai kelompok etnis ke Kupang untuk tujuan ekonomi dan keamanan. Para pemukim pertama dari Rote, Sabu dan Solor bekerja sebagai pekerja/pegawai dan tentara Belanda yang ikut memerangi orang Portugis serta orang Timor yang anti Belanda. Kebijakan kedua ialah mendukung persebaran agama Protestan, terutama pada periode penjajahan belakangan hingga memasuki akhir abad ke-19, meskipun Belanda pada dasarnya memisahkan agama dari negara, tidak secara resmi mendorong misi-misi Protestan, dan membiarkan kegiatan misionaris berada di tangan partikelir. Pada tahun 1947 misalnya, Belanda membantu pembentukan Sinode Gerakan Masehi Injili di Timor (Hutagalung, 2016:443-444).

Kedua kebijakan Belanda itu menimbulkan setidaknya dua dampak besar, yaitu pertama Kupang tumbuh sebagai kota multi-etnis dan kedua, hampir seluruh penduduk dari

berbagai kelompok etnis ter-Kristen-kan, kecuali orang Solor dan keturunan Arab Hadhrami yang telah ada sejak sekitar pertengahan 1800-an. Orang-orang Kristen, khususnya orang Rote dan Sabu dominan di bidang pemerintahan dan birokrasi, sementara muslim umumnya bergelut di dunia swasta. Sejak Indonesia merdeka, jumlah penduduk muslim di Kupang meningkat akibat migrasi lokal dan telah menimbulkan suatu episode kekerasan di kota ini. Suatu gerakan protes anti orang Jawa pecah pada 1957 yang menuntut pengusiran guru-guru, polisi, dan pegawai pemerintah yang muslim Jawa. Guna menjawab tuntutan ini, pada 1959 pemerintah membentuk provinsi baru, yaitu Nusa Tenggara Timur (NTT) dan Kupang yang sebelumnya menjadi bagian dari Povinsi Sunda Kecil ditetapkan sebagai ibukota provinsi. Gelombang kaum migran muslim dari berbagai bagian Indonesia lebih meningkat lagi selama masa Orde Baru, sekaligus membawa serta berbagai paham keagamaan baru. Di bagian kota lama Kupang, seperti kampung Solor dan Airmata, mayoritas muslim berasal dari Solor yang terikat dengan masjid dan *imam*, serta tradisi keagamaan orang Solor. Orang Islam di Oesapa yang beretnis Bugis, juga terikat dengan masjid dan *imam*, serta tradisi keagamaan Bugis yang telah akrab bagi para tetangga lainnya yang non-muslim. Di masjid-masjid pemukiman baru, pengurus yayasan lebih dominan daripada kepemimpinan seorang *imam* dan tradisi keagamaan tidak lagi dipengaruhi kelompok etnis, melainkan organisasi baru seperti Jamaah Tabligh (JT) atau Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) yang berorientasi kepada pembentukan masyarakat muslim global dan kosmopolitan. Orientasi seperti ini bermakna penarikan diri dari masjid model lama yang berbasis kampung (Hutagalung, 2016:444-445).

Kerusuhan Kupang diawali ketika sejumlah organisasi pelajar/ mahasiswa Kristen Kupang melakukan aksi *Hari Berkabung* sebagai bentuk solidaritas terkait kerusuhan anti Kristen di Ketapang Jakarta Pusat pada minggu ketiga November 1998, yang merusak beberapa gereja dan menimbulkan korban nyawa. Menjelang sore 30 November hingga malam, terjadi perusakan atau pembakaran beberapa masjid, toko-toko, fasilitas pendidikan, dan rumah milik orang Islam. Hari berikutnya massa bergerak menuju kampung Oesapa yang dihuni orang-orang Bugis tradisional, merusak atau membakar beberapa masjid, fasilitas Pendidikan, dan banyak rumah. Dalam kerusuhan ini dilaporkan dua orang tewas dan meskipun pada sore hari kedua ini kerusuhan telah mereda, situasi baru dapat dikendalikan di hari ketiga. Salah satu faktor yang menentukan kerusuhan ini tidak meluas ialah kepemimpinan tokoh-tokoh agama dan masyarakat lokal, serta Gubernur Piet Tallo (1998-2008), seorang Kristen yang dianggap *role-model* yang bagus, sekaligus dihormati dan dipercaya oleh kelompok muslim. Meskipun diketahui ada orang Kristen setempat yang dikenali dan terlibat dalam kerusuhan, muslim Kupang secara umum cenderung meyakini kerusuhan telah direkayasa oleh para pelaku dan dalang yang berasal dari luar Kupang. Kerusuhan ini menjadi trauma yang sulit terlupakan oleh para korban dan masih tetap dirasakan hingga belasan tahun kemudian (Hutagalung, 2016:446).

Pendirian Rumah Ibadah

Pembangunan rumah ibadah (masjid atau gereja) secara bersama-sama dan sukarela antara orang Islam dengan orang Kristen telah menjadi fenomena khas di NTT, seperti terjadi di

Alor (lihat: https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/07/160705) atau di Rote (Carnegie, 2010:477). Masjid Baitul Qadim di Airmata yang didirikan pada 1806, tanahnya dihadiahkan oleh seorang *raja* Kristen bernama Am Abi. Sedangkan Masjid Al-Fitrah di kampung Oesapa, dibangun pada 1980-an oleh suatu panitia pembangunan yang dipimpin Benyamin Thobias (Kristen) sebagai Ketua, Abdurrahman Manaje sebagai Sekretaris, ditambah Anggota Haji Badar Daeng Pawero (selaku *imam*). Pawero mengingat, sejumlah tetangganya yang Kristen membantu membangun masjid tersebut. Fenomena ini sedikit terganggu ketika pada 2011, sekelompok orang Kristen secara terbuka menolak pembangunan masjid di kampung Batuplat, Kota Kupang. Penolakan ini harus dilihat dalam konteks yang lebih luas, yaitu kecurigaan terhadap gejala yang disebut proses Islamisasi warga Kristen dan semacam tindakan balasan atas penolakan pembangunan gereja Kristen Yasmin di Kota Bogor, Jawa Barat. Ketua MUI NTT Abdul Kadir Makarim melihat penolakan ini sebagai upaya pihak tertentu yang tidak bertanggung jawab untuk merusak kerukunan antar umat beragama, selain terkait dengan kampanye pemilihan kepala daerah (Hutagalung, 2011:447-450).

Karena alasan itulah, dalam diskusi di kantor *Timor Ekspress* pada 27 Agustus 2011, Makarim menyarankan agar pembangunan M

asjid Batuplat ditunda hingga selesai pemilihan kepala daerah. Meskipun pembangunan masjid tertunda kelanjutannya, tidak ada tindakan kekerasan dan tidak terjadi eskalasi konflik di antara warga yang sebenarnya telah mengalami keretakan hubungan dengan tidak saling kunjung pada momen penting seperti Natalan atau Lebaran. Eskalasi

konflik tidak terjadi bukan semata-mata mengandalkan mekanisme kearifan lokal seperti hubungan kekerabatan, melainkan karena keberhasilan polisi menangkal setiap peluang eksploitasi emosi kedua belah pihak yang telah meninggi (Panggabean dan Ali-Fauzi, 2014:248-268).

Solusi atas masalah masjid Batuplat muncul lima tahun kemudian, ketika pada Februari 2016, seorang Kristen yang terpilih sebagai Walikota Kupang, Jonas Salean, mengeluarkan Ijin Mendirikan Bangunan (IMB) untuk Masjid Batuplat. Dia menekankan bahwa penerbitan IMB merupakan bukti pemerintah menjamin kebebasan beragama berdasarkan asas non-diskriminatif. Seperti dikutip Hutagalung, seorang warga Kristen Batuplat Roni Nalle menyatakan bahwa para tetangga yang Kristen mendukung langkah pemerintah itu setidaknya melalui dua cara. Pertama, mereka membantu menandatangani dukungan yang diperlukan dari masyarakat lingkungan setempat untuk pendirian masjid dan kedua, membantu memperlancar administrasi yang diperlukan masjid agar IMB dapat diterbitkan oleh Pemerintah Kota Kupang.

Pendayagunaan Kearifan Lokal

Skala kerusuhan Kupang 1998 jauh lebih kecil jika dibanding misalnya dengan kerusuhan di Maluku. Namun bagi warga NTT, kerusuhan itu meninggalkan trauma yang tak mudah dilupakan terutama karena dampak kerusuhan sebelumnya yang belum sepenuhnya terhapus. Menurut Kolimon (2018:260), Kerusuhan Kupang memicu trauma kolektif dan ketakutan lama sebagai akibat kekerasan dan penderitaan semasa transisi kekuasaan dari Orde Lama ke Orde Baru pada 1965-1966. Bagi tokoh akademisi NTT

Philipus Tule (2000:94-100), kerusuhan 1998 telah merusak budaya toleransi dan kerukunan orang NTT. Menurut Tule, di luar keberadaan provokator yang berhasil menyulut kerusuhan, peristiwa itu terjadi setidaknya karena empat faktor. Pertama, kehidupan kota menimbulkan rasa asing bagi penduduknya. Mayoritas penduduk Flores dan Timor didominasi oleh model kehidupan sosial dan keagamaan bersuasana kampung, di mana penduduk saling terikat dan kenal satu sama lain. Kehidupan seperti ini berlangsung bahkan di kota besar seperti Bajawa, Ende, Maumere, atau Kupang, sehingga tampak ibarat kampung besar. Migrasi orang Islam yang intensif telah mengubah pola hidup ini, yang ditandai dengan pudarnya hubungan tradisional dan tumbuhnya hubungan sosial yang anonim.

Faktor kedua, migrasi baru besar-besaran para nelayan dan pedagang muslim dari Bugis, Buton, dan Makassar (sampai tahun 2000 diperkirakan mencapai 80 ribuan orang mulai dari pantai Manggarai hingga Kupang), telah mengubah kehidupan pasar. Kaum migran ini berhasil mendominasi rantai perdagangan di daratan maupun antar pulau, yang dahulu perannya berada di tangan para pedagang China Protestan maupun Katolik. Perebutan posisi pasar ini diperparah dengan pola kehidupan kaum migran baru Bugis, Buton, dan Makassar yang cenderung bercorak *ghetto* (pemukiman eksklusif yang terpisah dari budaya setempat). Pola hidup *ghetto* ini berbeda misalnya dari kehidupan pedagang Arab di Ma'unori (Ngada) yang telah bergabung dalam budaya lokal "Rumah Besar".

Faktor ketiga ialah kehadiran "reformasi Islam" yang telah menandai suatu bentuk pemilahan muslim NTT antara mereka yang "murni" dan "sejati" dengan yang

“menyimpang” dan “sesat”. Hingga tingkat tertentu, migran baru muslim itu memandang kebanyakan muslim pribumi yang masih terikat dengan tradisi budaya setempat, seperti ziarah kubur leluhur dan mencintai atau bekerjasama dengan tetangga atau famili non-Muslim, sebagai muslim yang menyimpang. Faktor keempat ialah upaya pembalasan atas dominasi kelompok kecil muslim di tingkat pusat yang mewacanakan gagasan negara Islam dan ungkapan rasa frustrasi atas opresi terhadap kelompok minoritas Kristen sebagaimana tampak dalam kerusuhan Ketapang. Dalam menyikapi fenomena terakhir ini, kelompok Kristen yang toleran berada dalam situasi gamang dan mengambil sikap berbeda, seperti menghindar dari kontroversi, menunda bersikap, atau sedikit meredakan ketegangan.

Memajukan Budaya Rumah (*House Culture*)

Philipus Tule melihat bahwa segera setelah kerusuhan, terdapat rasa sesal mendalam di kalangan perorangan dan institusi Kristen yang ditunjukkan dengan perlindungan atas orang-orang Bugis muslim dari serangan lebih lanjut, bantuan kepada para pengungsi dan bantuan untuk membangun kembali rumah ibadah yang rusak. Reaksi yang paling menarik ialah pembentukan kelompok pemuka agama tingkat provinsi yang melakukan safari ke seluruh wilayah provinsi (*Safari Pemimpin Agama*) guna menghidup-hidupkan semangat kebersamaan, saling hormat, dan kemauan menerima perbedaan. Dalam jangka pendek, resolusi konflik dapat dilakukan dengan mengandalkan penguatan faktor pendukung dan mencegah faktor penghambat. Di antara faktor pendukung ialah adanya pihak ketiga sebagai mediator; pemerintah yang efektif mengawasi potensi konflik;

keluhuran kehidupan kolektif atas dasar nilai keagamaan dalam perayaan keagamaan yang dihadiri oleh penganut agama yang berbeda; sublimasi konflik ke dalam budaya rekreasional (seperti tari *cakalele*); dan pengakuan atas budaya adat yang mengikat. Pencegahan faktor penghambat di antaranya pemutusan rasa asing (*anxiety*) dan sikap keras warga dari para provokator; dan kompilasi atas berbagai kosa-kata konflik yang dapat mengarah kepada eskalasi. Namun bagi Tule, semangat rekonsiliasi perlu dibangun lebih permanen melalui pendekatan kultural jangka panjang, yaitu memajukan dan menguatkan "Budaya Rumah".

"Rumah" bagi Tule tidak semata diartikan sebagai bangunan fisik yang dihuni oleh sekelompok orang, melainkan sebagai bentuk simbolik yang bermakna keterikatan dengan semangat leluhur dalam suatu kesatuan sosial. Rumah adalah kekuatan budaya yang berfungsi sentripetal dalam menyatukan para warganya ke dalam suatu unit sosial, sehingga dapat disebut "masyarakat berbasis rumah" (*house-based society*). Dalam konteks masyarakat Keo di Ngada misalnya, budaya rumah dimanifestasikan dalam "rumah ritual" (*sa'o nggua*), dengan sepasang unit-unit sosial yang lebih rendah seperti "rumah besar" (*sa'o mere*) dan "rumah sumber" (*sa'o pu'u*), serta "keranjang besar" (*mboda*), "keranjang sedang" (*gata*), dan "keranjang kecil" (*wati*). Dalam konteks itulah, "budaya kerabat" (*kinship culture*) terbangun di sekitar "rumah adat" yang dapat menghimpun warga dari berbagai latar belakang agama dengan derajat otonominya masing-masing tetapi dalam semangat toleransi dan kerukunan. Hanya saja, perlu dibangun pemahaman kontekstual yang mampu menjembatani jurang antara "agama lokal" (*popular religion*) dengan "agama universal" (*insitutionalized religion*). Eksistensi dan fungsi rumah adat

diakui oleh tokoh muslim terkemuka NTT, Ustaz Abdul Kadir Makarim (FGD, 4 September, 2018) telah berakar dalam di masyarakat NTT dan telah menjadi khazanah kultural yang fungsional bagi memelihara persaudaraan dan kedamaian.

Kepemimpinan yang Kuat dan Keterlibatan Rakyat

Bercermin dari kerusuhan Kupang, Hutagalung (2016:449) memberi tekanan yang sedikit berbeda dari Tule dalam upaya mengatasi dan mencegah konflik. Pertama, kepemimpinan politik yang kuat di tingkat lokal dalam banyak peristiwa mampu menjamin kordinasi efektif dengan para pemimpin agama dan masyarakat dalam mencegah eskalasi kekerasan. Ketika beredar pesan singkat (SMS) yang menyebut bahwa katedral dan beberapa masjid dibakar, suatu jaringan para pemimpin masyarakat menyangkal isi SMS dan bergerak mencegah mobilisasi massa. Muslim kampung Solor misalnya tidak terprovokasi oleh SMS dan tidak melakukan serangan terhadap Gereja Adven dan Katedral yang dekat dengan mereka, sebaliknya berupaya menjaga Masjid Al-Fatah agar tidak diserbu massa. Pemerintah lokal mengambil inisiatif mengorganisir pemuda muslim untuk menjaga gereja dan sebaliknya pemuda Kristen diorganisir menjaga masjid guna mencegah perusakan lebih lanjut.

Efektifitas kepemimpinan seperti ini juga terbukti mampu meredam rumor yang sempat menyebar tentang pembakaran masjid pada 18 Februari 2011. Sangkalan atas rumor dilakukan melalui jaringan Majlis Taklim dan Organisasi para Ustaz, serta pesan singkat kepada para *khatib* salat Jumat meminta jamaah agar lebih mementingkan toleransi dan kedamaian.

Kepemimpinan yang kuat juga dimiliki para pemuka agama, sebagaimana diakui oleh Ketua MUI NTT, Ustaz Abdul Kadir Makarim (FGD 4 September, 2018). Bagi Makarim, tokoh agama adalah katalisator dalam mengayomi semua warga membangun persaudaraan dan kedamaian. Para tokoh agama menjadikan agama berfungsi bagi kemaslahatan bersama melalui interpretasi keagamaan yang inklusif. Kemampuan ini dimiliki para tokoh agama karena mereka memperoleh pengakuan otoritatif dari masyarakat berdasarkan kapabilitas mereka menjalankan tugas dan fungsi keagamaan di tengah masyarakat, serta pengakuan dari lembaga keagamaan maupun otoritas negara terhadap kapabilitas itu. Makarim sendiri secara tegas menyatakan misalnya, bahwa fatwa MUI Pusat tentang keharaman memberi ucapan selamat Natal kepada umat Kristen dianggap sebagai "bias Jakarta" yang tidak memahami interpretasi kontekstual masyarakat seperti di NTT.

Kedua, resolusi konflik yang menurut Hutagalung segera dapat dilakukan guna memulihkan kedamaian ialah melalui keterlibatan rakyat (*civic engagement*) di tingkat lingkungan ketetanggaan. Di Kupang, keterlibatan semacam itu telah lama berlangsung sebelum peristiwa kerusuhan. Bukti keterlibatan antar komunitas itu dapat dilihat misalnya saat mereka saling bantu dan berpartisipasi dalam perayaan keagamaan dan kegiatan upacara lingkaran hidup. Di kampung Solor, ketika ada berita kematian seorang muslim, seluruh tetangga muslim maupun Kristen akan berpartisipasi. Sementara prosesi doa dilakukan di masjid hanya oleh muslim, ibu-ibu membantu di dapur dan bapak-bapak ikut menyiapkan pekuburannya. Ketika Idul Adha, tetangga yang beragama Kristen menerima daging kurban karena dianggap berhak. Setiap tahun gubernur yang Kristen mengundang

muslim berbuka puasa bersama di rumahnya dan menyediakan tempat salat berjamaah setelah berbuka. Sebaliknya, Hutagalung menyaksikan pada hari Natal 2011, Ketua MUI NTT Abdul Kadir Makarim atas nama muslim NTT membuat spanduk mengucapkan Selamat Hari Natal dan Tahun Baru bagi seluruh umat Kristen NTT. Lebih dari itu, komunitas muslim dan Kristen berbagi narasi sejarah lokal tentang masjid-masjid penting di kota ini dan hubungan kekeluargaan di antara mereka melalui perkawinan dan kekerabatan.

Kepemimpinan yang kuat dapat juga ditunjukkan secara kolektif sebagaimana dilaporkan oleh studi Khalikin (2016: 45-52) di Ende. Melalui prakarsa Bupati Ende Marselinus Petu, masyarakat didorong untuk menerapkan kearifan lokal yang disebut *Tungku Tiga Batu*, yaitu tiga pilar kepemimpinan tokoh agama, tokoh adat, dan tokoh pemerintahan sebagai pengambil keputusan kolektif terkait kemaslahatan bersama dan penyelesaian sengketa di masyarakat. Berbagai kegiatan yang menyangkut kepentingan publik seperti pembangunan rumah ibadah di suatu tempat misalnya, tidak dapat dilaksanakan tanpa kesepakatan tiga pilar kepemimpinan itu. Demikian pula rencana program pemerintah yang formal, ditetapkan dengan terlebih dahulu memperoleh lampu hijau dari ketiga pilar kepemimpinan. Dalam hal konflik, apabila ketiga pilar kepemimpinan telah mengambil keputusan dan konflik dapat diselesaikan secara adat, maka penyelesaian formal hukum positif tidak diperlukan lagi.

Lebih lanjut, studi Khalikin menunjukkan bahwa *civic engagement,* baik dalam bentuk penguatan tradisi lama, maupun pemanfaatan tradisi baru, mampu menjadi wahana bagi membangun kebersamaan dan kedamaian. Ada empat

jenis keterlibatan rakyat yang berkembang di Ende, tiga di antaranya adalah tradisi lama. Wujudnya ialah gotong-royong pembangunan rumah pribadi maupun rumah ibadah di lingkungan ketetanggaan, tradisi *Tari Gawi,* dan tradisi *Minu Ae Petu* (Minum Air Panas). Sedangkan satu lagi adalah tradisi baru dalam wujud organisasi arisan antar suku, atau perkumpulan olahraga. Sebagaimana ditemukan di tempat lain di NTT, tradisi gotong-royong membangun masjid atau gereja oleh penganut agama berbeda juga ada di Ende. Dalam tradisi *Tari Gawi* terdapat syair-syair yang bersifat mengayomi, mengajak masyarakat Ende untuk bersatu dan tidak terpecah belah karena berasal dari leluhur yang sama. Tradisi *Minu Ae Petu* berasal dari suku Ende Lio, dimaksudkan sebagai solidaritas ekonomi bagi masyarakat yang akan melaksanakan hajat tertentu seperti membangun rumah pribadi, fasilitas publik, mengadakan pesta perkawinan atau bahkan biaya pendidikan tinggi. Caranya, tuan rumah mengundang kerabat dekat, tetangga, teman sejawat untuk datang ke rumah dengan membawa amplop sumbangan yang diserahkan langsung atau melalui kotak, sementara tuan rumah menyediakan suguhan ala kadarnya untuk para tamu.

Kekerabatan dan Ikatan Adat

Hubungan kekerabatan terutama melalui kawin mawin, telah tertanam kuat sebagai landasan persaudaraan antar masyarakat secara umum di NTT dan menjadi faktor pendukung kerukunan. Makarim (FGD, 4 September 2018) menjelaskan bahwa solidaritas berdasarkan kekerabatan masih kokoh di masyarakat Kupang. Khalikin (2026:48) menemukan hal yang sama di masyarakat Ende, yaitu bahwa

kawin mawin merupakan salah satu media pemersatu bagi orang-orang yang berbeda suku dan agama. Dalam studi Rodemeier (2010:29-34) tentang masyarakat muslim kepulauan Pantar dan Alor (Alor Besar, Pandai, Baranusa, Bakalang, dan Lerabaing) yang berada di tengah masyarakat Protestan, seorang laki-laki muslim yang menikahi perempuan Kristen tetapi tidak mampu membayar mas kawin, akan harus pindah agama, hidup dan bekerja di lingkungan keluarga isterinya dan setuju bahwa kelak perempuannya akan menikah dengan seorang Kristen. Perpindahan agama karena kawin mawin baik laki-laki maupun perempuan kerap terjadi, meskipun pada dasarnya masyarakat muslim cenderung menikah di antara komunitas mereka sendiri. Dengan proses seperti itu, hubungan kekerabatan terbangun antara masyarakat muslim yang dianggap sebagai pendatang (*watang*, maknanya: pantai) dengan masyarakat Kristen yang dianggap penduduk asli (*woto*, maknanya: darat). Meskipun begitu, dua komunitas muslim dan Kristen, khususnya muslim di Pandai dan Kristen di Helangdohi menganggap diri mereka berasal dari leluhur yang sama dan berpegang kepada slogan yang sama: “agama yang berbeda-beda tetapi kita adalah satu”.

Ketika konflik antar umat beragama meluas hingga ke banyak daerah di NTT segera sesudah gerakan Reformasi, hubungan kekerabatan yang kuat masih berfungsi baik dalam menangkal potensi konflik di masyarakat suku Belagar di Pantar sebagaimana ditunjukkan oleh Gomang (2006:468-489). Orang Belagar yang beragama Islam mendiami wilayah pantai seperti kampung Kolijahi, Bakalang atau Nuhawala dan disebut *tang wala* (orang laut) atau *lol wala* (orang pantai). Orang Belagar yang Kristen mendiami wilayah daratan seperti kampung Bukalabang, Bari dan Tuntuli, serta wilayah pantai

seperti Malagulelang atau Manatang. Meski bermukim di dua wilayah berbeda, orang Kristen Belagar tetap disebut dengan *tela wala* (orang darat). Hubungan antara orang Kristen di darat (*tela wala*) dengan muslim di pantai (*lol wala*) diikat dengan ikatan persaudaraan yang disebut *ia mutu lol tela wala*. Hal yang sama juga ditemukan di kalangan orang orang dari pulau Alor yang bertetangga, dengan ungkapan *kakari woto watang* yang berarti "persaudaraan antara orang darat (*woto*) dengan orang pantai (*watang*)". Istilah *woto* sendiri berkonotasi Kristen, sedangkan istilah *watang* mengandung konotasi muslim.

Di kalangan orang Belagar dan Alor juga dikenal tradisi *bela baja* (sumpah besar), yaitu sumpah bersama untuk tidak terlibat konflik di antara mereka yang melakukan sumpah. Orang Belagar Kolijahi terikat *bela baja* dengan Bari. Kolijahi juga bersepakat dengan Malagulelang dan Berimau, sementara Bakalang terikat *bela baja* dengan Lamalata dan Dekipira. Belagar sendiri merupakan anggota aliansi *Galiyao Watang Lema* (lima wilayah pantai aliansi Galiyao) yang terikat *bela baja* dengan *Solor Watang Lema* (lima wilayah pantai Solor) dan dengan orang Atauru serta Mota'ain di Timor Timur. Hingga hari ini, hubungan kekerabatan dan ikatan adat seperti itu masih sangat efektif sebagai faktor pendukung kerukunan.

Perempuan Pelintas Batas sebagai Jembatan Kerukunan

Hubungan kekerabatan melalui kawin mawin yang lazim ditemukan di banyak tempat di NTT seperti telah disinggung, terjadi juga di antara pendatang Bugis muslim dari subetnis Bone dengan orang Kristen Meto di Timor Tengah Selatan (TTS). Menurut Kolimon (2018:247-257),

perempuan Kristen Meto yang menikah dengan laki-laki Bugis, mengikuti keluarga dan agama suaminya, menjadi muslim. Mengutip Wickeri, Kolimon menyatakan bahwa manusia tidak mampu hidup tanpa batasan budaya dan agama. Batas-batas ini fungsional dalam membangun sekaligus memelihara identitas individu dan masyarakat, menguatkan solidaritas antar sesama dan menghubungkan individu dengan Yang Maha Kuasa. Diakui, batas-batas itu tidak pernah konstan dan dorongan untuk melintas batas identitas budaya dan agama sangat besar terutama ketika suatu masyarakat mengalami pluralitas yang semakin luas dan memasuki era globalisasi. Ke-Kristenan digambarkan Kolimon memiliki pengaruh besar terhadap orang-orang Meto, namun mereka juga tetap mempertahankan adat istiadat mereka sendiri. Mereka tidak serta merta meninggalkan kebiasaan ritual lokal mereka, melainkan seringkali mencampurnya dengan ritual ke-Kristenan. Dalam konteks ini, menjadi mualaf (orang yang baru masuk Islam) berarti bersedia merangkul identitas hibrid di antara agama yang beragam itu.

Menjadi mualaf bagi perempuan Kristen Meto merupakan tindakan melintas batas yang memerlukan keberanian. Kolimon menjelaskan, para perempuan yang pindah agama karena perkawinan akan mengalami pengucilan oleh keluarga dan masyarakat, serta dianggap sebagai pengkhianat terhadap komunitas tradisional dan agama asal mereka. Para perempuan itu dilukiskan telah menjual Yesus Kristus dan dianalogikan dengan kisah Yudas dalam Alkitab yang telah menjual Yesus dengan 30 keping koin perak. Para perempuan itu telah dianggap mati dengan keputusan mereka menikahi laki-laki muslim. Namun demikian, justeru merekalah yang sebenarnya telah

membangun jembatan kerukunan antara keluarga besar suami mereka dengan orangtua dan komunitas lokal asal mereka sendiri.

Kolimon merujuk kepada tradisi orang Meto, bahwa dalam peristiwa kesedihan seperti kematian keluarga terdekat, para handai taulan, keluarga besar, teman, dan para tetangga akan datang ke rumah duka menyatakan belasungkawa secara spontan tanpa diundang. Hanya pada saat-saat sukaria seperti resepsi pernikahan, undangan dikirim. Jadi, para hadirin yang datang di masa sedih seperti pemakaman hanyalah teman baik dan orang yang dikenal, sementara orang asing tidak menghadirinya. Perempuan mualaf berupaya terhubung kembali dengan orang tua, keluarga, dan masyarakat di mana mereka tinggal. Dengan tindakan seperti itu, para perempuan ini sebenarnya sedang membangun jembatan antara komunitas mereka dan masyarakat lokal di ranah sosial budaya kehidupan. Masyarakat lokal memberikan apresiasi kepada para perempuan mualaf yang selalu hadir guna menyatakan dukacita kepada masyarakat lokal itu, meskipun komunitas muslim mereka sendiri melihat tindakan para perempuan tersebut sebagai upaya "makan puji", atau mencari popularitas.

Kehadiran para perempuan mualaf dalam pemakaman sering membuahkan tantangan berupa rasa lapar. Prosesi pemakaman biasanya sangat panjang, mulai dari liturgi penguburan, pidato-pidato hingga pelaksanaan adat, seperti menutup peti mati oleh pemimpin klan. Baru setelah prosesi panjang penguburan selesai, orang-orang akan makan bersama dengan hidangan utama daging babi, yang tak mungkin para perempuan itu ikut makan. Kadangkala ada masakan khusus yang dapat mereka santap, tetapi tidak selalu

tersedia. Untuk mengatasi rasa lapar, para perempuan itu biasanya akan meminta buah kelapa muda dari keluarga penyelenggara penguburan. Tindakan mereka melintasi batas-batas komunitas religius dan tradisional seperti itu menunjukkan bahwa mereka berupaya dengan berbagai cara mempertahankan identitas lama, sekaligus menegakkan kekuatan spiritual mereka di tengah tekanan dari masyarakat.

Kesimpulan

Secara umum dapat dikatakan bahwa Provinsi NTT memiliki variasi kearifan lokal yang relatif kaya dan beragam, sejalan dengan kondisi kehidupan masyarakatnya yang masih kuat dipengaruhi oleh warisan nilai, peraturan dan hukum adat leluhur, serta tradisi masa lalu. Ketika adat mengalami revitalisasi segera setelah gerakan Reformasi, kekayaan warisan sosial dan budaya lama ini berupaya dibangkitkan kembali guna difungsikan untuk mencegah dan mengatasi konflik yang dibawa serta oleh perubahan sosial. Hingga sejauh ini, kekayaan kearifan lokal tersebut mampu didayagunakan untuk memajukan kerukunan, sekaligus mencegah dan mengatasi berbagai konflik sosial keagamaan di NTT yang prosentase dan jumlah absolutnya relatif rendah dibanding banyak provinsi lain.

Sayangnya, pendayagunaan kearifan lokal tersebut belum diwujudkan dalam upaya yang lebih terencana dan sistematis terutama oleh pemerintah-pemerintah daerah. Tampaknya baru Pemerintah Kota Ende yang secara formal telah menetapkan Peraturan Bupati Nomor 07 Tahun 2017, tentang pembentukan dan pelaksanaan model segitiga kekuatan *Tiga Batu Tungku* (*Lika Mboko Telu*) untuk

pendayagunaan potensi lokal dalam pembangunan (lihat: https://portal.endekab.go.id/images/PERBUP/07%20tahun%20 2017). Langkah penting ini perlu dihargai sebagai bagian dari penguatan kepemimpinan lokal, dengan catatan bahwa pelibatan anggota masyarakat yang lebih luas dalam membangun kerukunan masih memerlukan mekanisme lain berjangka panjang dalam bentuk penguatan gagasan "Budaya Rumah" seperti disarankan Tule, atau penyadaran baru tentang "Lintas Batas Identitas" seperti tampak dalam contoh baik yang diutarakan Kolimon.

Langkah pendayagunaan jangka panjang tersebut penting ditekankan dengan merujuk kepada salah satu *best practices* yang ditunjukkan oleh studi Gomang di Belagar dan Alor, bahwa kearifan lokal efekfif mencegah terjadinya konflik menghadapi perubahan sosial yang cepat. Lebih dari itu, pendayagunaan jangka panjang juga penting bagi transformasi kerukunan yang mendorong kerjasama yang lebih aktif dalam membangun kesejahteraan bersama. Namun demikian, perubahan kehidupan perkotaan yang diakibatkan oleh berbagai faktor seperti perubahan struktur demografis, pola relasi ekonomi, kecepatan akses informasi, kecenderungan reformasi paham keagamaan, serta persaingan kepentingan politik, memerlukan antisipasi dari para pemangku kepentingan, terutama pemerintah daerah dan kepolisian selaku aparat penegak ketertiban. Antisipasi ini penting agar kearifan lokal dapat berfungsi efektif melalui kemampuannya beradaptasi terhadap perubahan sosial.

Daftar Pustaka

Barron, Patrick, and Joanne Sharpe. 2005. "Counting Conflicts, Using Newspaper Reports to Understanding Violence in Indonesia". *The World Bank CPR Paper* no.25.

Barron, Patrick, C.Q. Smith and M. Woolcock. 2004. "Understanding Local Level Conflict in Developing Countries, Theory, Evidence and Implications from Indonesia". *The World Bank CPR Paper* no. 19.

Barron, Patrick, K.Kaiser, M.Pradhan. 2004. "Local Conflict in Indonesia; Measuring Incidence and Identifying Patterns. *The World Bank Policy Research Working Paper* no. 3384.

Berkes, Fikret. 2008. *Sacred Ecology*. London, Routledge.

Carnegie, Michele. 2010. "Living with Difference in Rural Indonesia: What Can be Learned for National and Regional Political Agendas". *Journal of Southeast Asian Studies,* Vol. 41, No.3, hlm. 449-481.

Clark, Samuel (ed.). 2004. "More Than Just Ownership, Ten Land and Natural Resources Conflict Case Studies from East Java and Flores". *The World Bank, Indonesian Social Development Paper* no.4.

Cunningham, Clark E. 1965. "Order and Change in an Atoni Diarchy". *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol.21, No.4, hlm.359-382. \

Erb, Maribeth.1997."Contested Time and Place; Constructions of History in Todo, Manggarai (Western Flores, Indonesia)". Journal of Southeast Asian Studies, Vol.28, No.1, hlm.47-77

Fox, James J. (eds). 1980. *Indonesia: Australian Perspectives*, Canberra, ANU Press.

Galtung, Johan. 2015. "Peace" in James D. Wright (ed) *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences* Vol.17, Amsterdam and London, Elsevier. Galtung, Johan.1969. "Violence, Peace, and Peace Research". *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3, pp. 167-191

Gomang, Syarifuddin R. 2006. "Muslim and Christian alliances: 'Familial relationships' between Inland and Coastal Peoples of the Belagar Community in Eastern Indonesia. *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, Vol. 162, No.4, hlm. 468–489.

Hagerdal, Hans. 2012. *Lords of the Land, Lords of the Sea, Conflict and Adaptation in Early Colonial Timor 1600-1800* – Leiden, KITLV.

Hoskins, Janet. 2004. "Slaves, brides and other 'gifts'; resistance, marriage and rank in Eastern Indonesia". *Slavery & Abolition*, Vol.25, No.2, hlm. 90-107.

Hutagalung, Stella Aleida. 2016. "Muslim–Christian Relations in Kupang: Negotiating Space and Maintaining Peace. *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, Vol.17, No.5, hlm.439-459.

International Crisis Group. 2002. "Tension on Flores: Local Symptoms of National Poblems" *ICG Indonesia Briefing Paper*, 10 October 2002.

Jemahat, Lasarus. 2011. ”Pola Relasi Sosial Elite Tradisional; Kasus Desa Rana Mbeling, Kabupaten Manggarai Timur, NTT”. *Demokrasi*, Vol. X No. 1, hlm.67-83.

Khalikin, Ahsanul. 2016. “Tradisi di Tengah Keberagamaan: Media Masyarakat Ende dalam Membangun Relasi Antar Umat Beragama” dalam *Harmoni,* Vol.15, No.1, hlm.38-53.

Kiling, Indra J. dan Beatriks N. Bunga .2014. “Kompleksitas Kekerasan Kepada Anak Perempuan Kasta Ata di Sumba Timur”. *Prosiding Seminar Nasional Indonesia Timur 2014*, Pusat Studi Kawasan Indonesia Timur, Universitas Atma Jaya Yogyakarta, 14 Juni 2014.

Kolimon, Mery. 2018. “Menegosiasikan Batas, Menarasikan Identitas: Eksplorasi Tema yang Muncul dalam Narasi Toleransi Beragama di Timor Barat”, dalam Suhadi (ed): *Costly Tolerance, Tantangan Baru Dialog Muslim-Kristen di Indonesia dan Belanda,* Yogyakarta, CRCS, hlm.247-266.

Maridi. 2017. “Refinding Javanese Culture”. *Proceedings of The Joint International Symposium of AJRC Kokushikan University with Sebelas Maret University*, July 25, 2017.

McLaughlin, Karrie and Ari Perdana. 2010. “Conflict and Dispute Resolution in Indonesia. Information from the 2006 Governance and Decentralization Survey”. *The World Bank, Indonesian Social Development Paper* No.16.

Miall, Hugh. 2004. “Conflict Transformation: a Multi-Dimensional Task” dalam Martina Fischer, Norbert Ropers, Alex Austin (eds.) *Transforming Ethnopolitical Conflict*. Wiesbaden, The Berghof Handbook-VS Verlag für Sozialwissenschaften, hlm.67-90.

Moeliono, Moira dan Pam Minnigh. 2008. “Manggarai: Antara Adat, Tradisi dan Modernisasi”. Sisipan *Natinal Geographic Indonesia,* Edisi Desember 2008, hlm.5-9.

Muntafa, Farhan, Raudatul Ulum dan Zainuddin Daulay (eds.). 2017. *Indeks Kerukunan Umat Beragama Tahun 2017*. Jakarta, Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI

Oliva, Fabio and Lorraine Charbonnier. 2016. *Conflict Analysis Handbook, A Field and Headquarter Guide to Conflict Assessments*. Turin, United Nations System Staff College.

Panggabean, Rizal, dan Ihsan Ali-Fauzi (eds.). 2014. *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*. Jakarta, PUSAD Paramadina, UGM dan The Asia Foundation.

Pedersen, Lene. 2016. “Religious Pluralism in Indonesia”. *The Asia Pacific Journal of Anthropology,* Vol. 17, No.5, hlm. 387-398.

Prior, John Mansford SVD, 2007. “Revitalisasi dan Pemberdayaan Budaya dalam Menumbuhkembangkan Kerukunan Hidup Umat Beragama di NTT”, dalam Philipus Tule SVD dan Maria M. Banda (eds.) *Pengembangan Kerukunan Umat Beragama di NTT,* Maumere, Penerbit Ledalero, hlm.175-192.

Robinson, Kathryn. 2016. “Communal Peace and Conflict in Indonesia; Navigating Inter-religious Boundaries”. *The Asia Pacific Journal of Anthropology,* Vol.17, No.5, hlm.475-479.

Rodemeier, Susanne. 2010. "Islam In the Protestant Environment of the Alor and Pantar Islands". *Indonesia and the Malay World*, Vol.38 No.110, hlm. 27-42.

Sibarani, Robert and Theo Gavrielides. 2018. "Batak Toba Society's Local Wisdom of Mutual Cooperation in Toba Lake Area; a Linguistic Anthropology Study". *International Journal of Human Rights in Healthcare,* dalam https://doi.org/10.1108/IJHRH-08-2017-0035 hlm.1-18., diunduh 06/10/2018.

Tule, Philipus. 2000. "Religious Conflicts and a Culture of Tolerance: Paving the Way for Reconciliation in Indonesia". *Antropologi Indonesia* No.63, hlm. 91-106.

Varshney, Asutosh, M.Z. Tadjoeddin, and Rizal Panggabean. 2008. "Creating Datasets in Information-Poor Environments, Patterns of Collective Violence in Indonesia, 1990–2003". Journal of East Asian Studies, Vol.8, No.3, hlm.361-394.

Wales, H. G. Quaritch. 1948. "Culture Change in Greater India". *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, No.1, hlm.2-32.

Website:

https://www.bbc.com/indonesia/berita_indonesia/2016/07/160705, diunduh 05/11/2018 https://portal.endekab.go.id/images/PERBUP/07%20tahun%20 2017, diunduh 06/10/2018.

BIODATA PENULIS

ABDUL AZIZ bin Ahmad Junaidi (lahir di Cianjur pada 24 September 1954) adalah Pengajar Sosiologi pada Fakultas Pascasarjana Universitas Islam Jakarta, yang pernah menjadi Staf Ahli Menteri Nakertrans bidang Ekonomi dan SDM (2013-2014) dan anggota Komisi Pemilihan Umum (KPU) RI masa bakti 2007-2012. Karirnya diawali di Kementerian Agama RI, sebagai peneliti dengan jabatan terakhir Peneliti Utama. Posisi struktural Kementerian Agama yang pernah dijabatnya antara lain Direktur Direktorat Madrasah dan Pendidikan Agama Islam pada Sekolah (Ditmapenda, 2002-2005); Direktur Direktorat Pendidikan Keagamaan dan Pondok Pesantren (Ditpekapontren, 2001-2002), dan Direktur Direktorat Pembinaan Pendidikan Agama Islam di Sekolah Umum Negeri (Ditbinpaisun, 2000-2001). Alumni Jurusan Bahasa Arab, IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1981), ini meraih gelar MA dari Department of Anthropology and Sociology, Monash University, Melbourne, Australia (1992), dan gelar Doktor dari UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2010). Pendidikan lainnya yang pernah diterima antara lain Diklat Kepemimpinan Tk.II, LAN (2004) dan Pelatihan Fasilitator Kepemiluan Internasional BRIDGE (2010). Karya yang telah diterbitkan antara lain *Sosiologi Agama* (LKIS, 2018), *Islam Versus Demokrasi, Menguak Mitos Menemukan Solusi* (LKIS, 2018 dan Saada Pustaka Mandiri, 2016), *Chiefdom Madinah, Salah Paham Negara Islam* (Alvabet, 2011 dan 2015), *Varian-Varian Fundamentalisme Islam di Indonesia* (Diva Pustaka, 2004), *Islam dan Masyarakat Betawi* (LP3ES, 1998; dan Logos, 2002), dan

Gerakan Islam Kontemporer (Pustaka Firdaus, 1988, dan Diva Pustaka, 2004). Aziz masih aktif sebagai Mitra Bestari di jurnal *Harmoni* dan *Penamas* (terakreditasi LIPI), dapat dikontak melalui email: azahma54@gmail.com.

Abdul Jamil Wahab, S.Ag. M,Si, sehari-hari bekerja sebagai Peneliti Madya di Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama. Ia lahir di desa Lemahabang Sindanglaut Cirebon. Setelah menamatkan SD di kampung halamannya, ia melanjutkan pendidikan menengah di Madrasah Tsanawiyah dan Aliyah di Buntet Pesantren Cirebon. Setelah menyelesaikan pendidikan menengah, ia kemudian melanjutkan pendidikan tinggi (S1) dan berhasil meraih gelar Sarjana Agama (S.Ag) pada Institut Agama Islam Al-Aqidah (IAIA) Jakarta. Pada tahun 2009, ia berhasil menamatkan S2 dengan gelar Magister Sains (M.Si) di Pascasarjana Kajian Timur Tengah dan Islam Universitas Indonesia (UI). Ia banyak menuliskan hasil-hasil kajiannya tentang kehidupan keagamaan di beberapa jurnal ilmiah, artikel-artikelnya juga pernah diterbitkan di majalah dan koran nasional seperti: Majalah Gatra, Koran Tempo, Kompas, dan Jawa Pos. Hingga kini ia telah menulis beberapa buku, di antaranya: "*Manajemen Konflik Keagamaan: Analisis Latar Belakang Konflik Keagamaan Aktual*" (2014) dan "*Harmoni di Negeri Seribu Agama: Membumikan Teologi dan Fiqh Kerukunan*" (2015), keduanya diterbitkan oleh Quanta imprint dari PT. Elexmedia Komputindo Kompas-Gramedia.

Husni Mubarok adalah mahasiswa pascasarjana pada Pusat Studi Agama dan Budaya (Center for Religious and CrosCultural Studies), Universitas Gadjah Mada (UGM), Yogyakarta. Juga tercatat sebagai peneliti di Pusat studi Agama dan Demokrasi (PUSAD), Yayasan Paramadina, Jakarta. Pada 2012 mengikuti International Summer School bertema "Negotiating Space in Diversity: Religions and Authorities" di Yogyakarta dan Bali. Sepanjang tahun 2016, menjadi *fellow* pada the International Workshop on Interfaith Peacemaking Fellowship yang diadakan International Interfaith Network di Bangkok (Thailand) dan Yangon (Myanmar). Tahun ini, menghadiri undangan dari the Foreign Minister of Germany, Mr Heiko Maas, dan Finland, Mr Tino Soini, pada Conference "Responsibility of Religions for Peace" in Berlin, Jerman. Selain menulis di media massa, juga berkontribusi dalam beberapa buku, di antaranya *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia* (2014), *Mengukur Kebebasan Beragama di Jawa Barat* (2016), *Pekerja Binadamai dari Tanah Pasudan* (2017), dan *Keluar dari Ekstremisme: Delapan Kisah "Hijrah" dari Kekerasan Menuju Binadamai* (2018).

I Nyoman Yoga Segara, lahir di Serangan, Denpasar. Menamatkan S1 Sastra dan Filsafat Agama di Universitas Hindu Indonesia (1998). S2 Ilmu Filsafat di Universitas Indonesia (2004) dan S3 Ilmu Antropologi di Universitas Indonesia (2011). Sempat mengikuti post-doctoral di KITLV yang berafiliasi ke Leiden University, Belanda dan sempat pula mengajar di Binus University (2006-2010), Universitas Atmajaya (2006-2010) dan Universitas Mercu Buana (2008-2010). Karir PNS diawali di Ditjen Bimas Hindu pada 1999. Selanjutnya menjadi Widyaiswara (2006-2014) dan Peneliti

(2014-2015) di Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama. Kini, sejak awal 2016 menjadi dosen di IHDN Denpasar. Ia telah menerbitkan buku: *Pengawasan dengan Pendekatan Agama Hindu* (2013), *Cara Umat Hindu Melindungi dan Melestarikan Lingkungan* (2014), *Perkawinan Nyerod: Kontestasi, Negosiasi, dan Komodifikasi di atas Mozaik Kebudayaan Bali* (2015), *Ahimsa dalam Teropong Filsafat Antropologi* (2017).

Kustini Kosasih adalah peneliti Ahli Utama pada Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Lahir di Ciamis Jawa Barat dan saat ini tinggal di Kota Harapan Indah Bekasi. Menyelesaikan pendidikan S1 Fakultas Filsafat Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, S2 Institut Pertanian Bogor, dan S3 Sosiologi Universitas Indonesia. Beberapa hasil penelitiannya dimuat di Jurnal *Harmoni* yang diterbitkan Puslitbang Bimas Agama dan Layanan Keagamaan, Jurnal Al Qalam yang diterbitkan IAIN Banten, serta Jurnal *Analisa* yang diterbitkan Balai Litbang Agama Semarang. Saat ini aktif di beberapa organisasi sosial keagamaan yaitu: Sekretaris Bidang Pemberdayaan Potensi Muslimah dan Keluarga PP Dewan Masjid Indonesia, Ketua Bidang Pendidikan dan Pelatihan pada Badan Penasihat Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP4) Pusat, serta Ketua Paguyuban Perempuan Cinta Damai. Mengikuti *Leadership for Senior Multi-faith Women Leaders Short Term Award* bulan September di Deakin University Melbourne Australia. Dapat dihubungi melalui email kustinikosasih20 @gmail.com

INDEKS

H

I

J

K

L

M

N

U

V

W

Z

SUSUNAN ANGGOTA *REVIEWER*
LITBANGDIKLAT PRESS

Kerukunan Umat Beragama di Indonesia

Penulisan soal kerukunan antar umat beragama dalam bentuk monografi ini sengaja dipilih, sebagai upaya untuk mempromosikan identitas bangsa Indonesia sebagai bangsa yang memiliki kemajemukan, namun di sisi lain dikenal sebagai bangsa yang toleran. Pengalaman empirik di lapangan yang kemudian disusun dalam sebuah buku monografi ini diharapkan dapat lebih mengenalkan identitas masyarakat Indonesia, tidak saja bagi masyarakat yang tinggal di Indonesia, tetapi juga bagi masyarakat di tingkat internasional.

Tema tersebut dianggap penting karena di dunia internasional isu tentang konflik, ketidakrukunan atau kekerasan atas nama agama yang terjadi di Indonesia sering kali muncul lebih nyaring dibandingkan pemberitaan terkait dengan fenomena kerukunan atau toleransi. Dengan hadirnya buku tentang pengalaman empirik kerukunan di berbagai daerah, diharapkan dapat menjadi informasi bagi pihak luar negeri dalam memandang Indonesia. Apa yang disajikan dalam buku ini merupakan bukti bahwa Indonesia adalah bangsa yang sangat toleran. Selain itu, buku ini juga diharapkan dapat menjadi masukan bagi pihak-pihak terkait dalam upaya memperkokoh kebhinekaan dan memperkuat NKRI. Selamat membaca.

ISBN 978-602-51270-6-9